joseph a. fitzmyer

catecismo cristológico

respuestas del nuevo testamento

ediciones sígueme

NUEVA ALIANZA 146

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

—G. Theissen, *La sombra del Galileo* (NA 110)
—A. Bonora, *Espiritualidad del antiguo testamento* (NA 122)
—G. Barbaglio, *Espiritualidad del nuevo testamento* (NA 129)
—G. Zevini, *Evangelio según san Juan* (NA 131)
—F. Colomer, *Decir la fe. Comentario al credo* (NA 136)
—R. E. Brown, *101 preguntas y respuestas sobre la Biblia* (NA 138)
—R. E. Brown y otros, *María en el nuevo testamento* (BEB 49)

joseph a. fitzmyer

catecismo cristológico

respuestas del nuevo testamento

TERCERA EDICION REVISADA Y AUMENTADA

ediciones sígueme - salamanca 1997

Tradujo Jesús Fernández Zulaica
sobre el original inglés *A Christological Catechism. New Testament Answers*

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España

ISBN: 84-301-0945-5
Depósito legal: S. 664-1997
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1997

CONTENIDO

PROLOGO

Hace unos años el director de *Chicago Studies* me pidió que preparara un breve estudio sobre los problemas cristológicos del nuevo testamento para incluirlo en su «Pastoral Guide to the Bible» (Guía pastoral de la Biblia)[1]. Su título era muy sencillo: «Jesús el Señor», y proponía breves respuestas a quince preguntas que me había enviado el director.

Toda la guía pastoral se tradujo al italiano con el título *Catechismo biblico*[2]. Más adelante, el director de *La Nouvelle Revue Théologique* me pidió que actualizara y revisara el artículo para incluirlo en una versión francesa, tarea que hice con sumo gusto[3]. En la traducción francesa del artículo se incluía una nueva pregunta y la reformulación de algunas respuestas a las preguntas originales.

El texto que presentamos en la primera edición de este libro era una ampliación del artículo original en inglés. En algunos casos se había revisado la redacción de las respuestas y se habían introducido cuatro nuevas preguntas (4, 8, 14, 15), llegándose así a un total de veinte. Estas nuevas preguntas me fueron sugeridas por lectores del artículo en su versión francesa[4]. En esta nueva edición corregida y aumentada he añadido cinco preguntas

1. ChicStud 17 (1978) 75-104.

2. Ed. George J. Dyer (Brescia: Queriniana, 1979).

3. *Nouveau Testament et christologie: Questions actuelles:* NRT 103 (1981) 18-47, 187-208. Esta versión del artículo apareció en danés en Magasin 4-5 (1981) 3-66; un resumen del mismo apareció en TheolGeg (1982).

4. La primera edición inglesa *A Christological Catechism. New Testament Answers,* Mahwah: Paulist Press, 1982; en francés: *Vingt question sur Jésus-Christ,* Paris: Cerf, 1983 (no bien traducido; omitió además el apéndice); en castellano: *Catecismo cristológico. Respuestas del nuevo testamento,* Salamanca: Sígueme, 1984; en italiano: *Domande su Gesù. Le risposte del Nuovo Testamento,* Brescia: Queriniana, 1987; en flamenco: *Geloven in vraag ent antwoord. De historische Jezus en de Christus van het Geloof volgens het Nieuwe Testament,* Amsterdam: Patmos, 1987; en lituano: *Raktiniai klausimai apie Kristu,* Putnam, CT: Krikscionis Gyvenime, 1986.

(§ 3, 5, 9, 21, 25), que me han sido planteadas desde que apareció la primera edición de este libro. También he introducido de vez en cuando correcciones menores en las otras preguntas y respuestas. He tratado de actualizar el tema y de hacerlo más práctico para los lectores de finales de segunda milenio.

La respuesta a una pregunta (4) se refiere a una cuestión que está en el corazón mismo de los problemas estudiados en este catecismo cristológico del nuevo testamento. Efectivamente, este catecismo se basa en la instrucción de la Comisión bíblica, promulgada en 1964, sobre la verdad histórica de los evangelios. En el momento de publicarse la instrucción escribí un comentario a la misma[5], y ahora me doy cuenta de la estrecha relación que hay entre este documento de la Iglesia y el presente estudio cristológico. Por eso he incluido en el apéndice del libro una forma revisada de ese comentario, una forma ligeramente revisada de la traducción de la instrucción de 1964, y el significativo § 19 de la constitución sobre la divina revelación del Vaticano II, *Dei verbum,* en que se menciona explícitamente la instrucción. De esta manera, se comprobará que las respuestas ofrecidas en este catecismo a las preguntas que se me han formulado están inspiradas en el trabajo de la Comisión bíblica y de los padres del concilio Vaticano II.

Insisto en este último punto para dejar bien claro qué es lo que me propongo con el presente libro. Fácilmente se puede comprender que podrían escribirse volúmenes enteros en respuesta a cada una de las preguntas planteadas. Originariamente, mi intención era —y sigue siendo— presentar una respuesta *sucinta* y muy pensada a cada pregunta, con las referencias bibliográficas mínimas y ciñéndome a un espacio limitado. Ruego al lector que tenga en cuenta esta particularidad y que comprenda las exigencias de este formato basado en respuestas breves. Las respuestas

5. Titulado *The Biblical Commission's Instruction on the Historical Truth of the Gospels:* TS 25 (1964) 386-408. Un estudio más accesible de la instrucción se publicó con el título *The Gospel Truth: What the Recent Vatican Statement Means to Modern Catholic Biblical Scholar:* America 110 (1964) 844-846. El artículo de TS se publicó luego en forma de folleto, *The Historical Truth of the Gospels (The 1964 Instruction of the Biblical Commission): With Commentary* (Glen Rock, N. J. 1965). Los dos artículos (de TS y de América) se combinaron en un folleto en alemán, *Die Wahrheit der Evangelien* (Stuttgart 1965). Fue elegido para figurar como número 1 de una serie que acaba de llegar al número cien, «Stuttgarter Bibelstudien». Las adiciones al artículo redactado en esta forma se han incorporado en la revisión presentada en el apéndice.

están propuestas con franqueza desde mí mismo, aunque inspiradas en los modernos estudios católicos y en la investigación actual del nuevo testamento. En este sentido, prestan especialmente atención a la instrucción de la Comisión bíblica.

Así pues, mi intención es presentar los *datos del nuevo testamento* con la mayor concisión que me sea posible. Que las respuestas a tales datos no implica juicio alguno sobre otros intentos, sean del magisterio o de teólogos sistemáticos, o de especialistas en patrística o de cualquiera que trate de dar respuesta a las mismas preguntas sobre Jesús el Señor tomando como base otros datos. En este sentido, después de leer este libro, el lector debería examinar la declaración de la sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Mysterium Filii Dei,* sobre la encarnación y la santísima Trinidad[6], y por encima de todo el texto *Preguntas escogidas de cristología*[7] de la Comisión teológica internacional. En estas dos obras se verá cómo los teólogos, utilizando datos que proceden de fuentes distintas del nuevo testamento, tratan de dar respuesta a algunas preguntas semejantes. En todo este campo de la cristología la pregunta más importante será siempre la que se refiere a la conciencia del Jesús de la historia, Jesús de Nazaret. Es muy significativa la forma en que trata esta pregunta la Comisión teológica[8]. Sin embargo, queda fuera de los límites de este libro ocuparse de ella con detalle, aunque haremos algunos comentarios al respecto cuando se presente la ocasión.

Quiero expresar mi agradecimiento a varias personas que me han ayudado a llevar a buen término la empresa. En primer lugar he de manifestar mi deuda de gratitud al reverendo George J. Dyer, director de *Chicago Studies,* quien me pidió en un primer momento que contestara a las preguntas que me formuló para su Guía pastoral y que me ha autorizado a revisar y ampliar el artí-

6. Cf. AAS 64 (1972) 237-241. Puede encontrarse una traducción inglesa de la Declaración en Origins 1/2 (1972) 665-668; cf. también *Safeguarding Belief in the Incarnation and Trinity:* Catholic Mind (junio de 1972) 61-64.

7. (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1980). El texto latino se puede encontrar en Gregorianum 61 (1980) 609-632.

8. En este documento no se intenta examinar la conciencia del Jesús histórico en la parte que se refiere al «conocimiento de la persona y obra de Jesucristo» (IA o IB); se encuentra más bien en la sección que desarrolla «las enseñanzas del concilio de Calcedonia y del tercero de Constantinopla» (IIID), sobre todo en § 6.1 y s. Aquí se hacen numerosas referencias al nuevo testamento, pero se hacen desde un punto de vista sistemático.

culo. En segundo lugar, al doctor John J. Collins de la Universidad de Notre Dame, quien —como tuve ocasión de saber más tarde— colaboró no poco en la elaboración de las quince primeras preguntas. En tercer lugar, a Bruno Clarot, SJ, el primero en llamar la atención del director de NRT sobre el artículo de *Chicado Studies.* En cuarto lugar, a H. Jacobs, SJ, director de NRT, que solicitó la revisión del texto y de esta manera me estimuló a seguir trabajando en ello (así como a su traductor). En quinto lugar, a Raymond E. Brown, SS, que tuvo la amabilidad de enviarme algunos comentarios sobre la forma revisada del artículo. Y, finalmente, a Lawrence E. Boadt, CSP, Donald F. Brophy y a otros miembros de Paulist Press, que han aceptado generosamente esta revisión de varios artículos y la han convertido en un libro.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

1. *¿Constituyen los relatos evangélicos una exposición objetiva y fiel de las enseñanzas y hechos de Jesús de Nazaret?*

La pregunta es complicada, pues, implícitamente, está formulada desde el punto de vista del pensamiento moderno (por ejemplo, como si preguntara si Julio César pasó realmente el Rubicón o si George Washington cruzó realmente el río Delaware). Desde este punto de vista la única respuesta que se puede dar a la pregunta es realmente pobre.

a) La razón principal de tal respuesta es que en el nuevo testamento hemos recibido cuatro relatos diferentes que intentan decirnos lo que Jesús dijo e hizo. Aunque contienen muchos detalles en los que se observa coincidencia entre todos ellos, existe también una proporción considerable de desacuerdo. Las diferencias entre los evangelios sinópticos —Marcos, Mateo y Lucas— y el evangelio de Juan son notorias (por ejemplo, durante su ministerio ¿Jesús subió una sola vez a Jerusalén o varias? ¿fue condenado a muerte el día de la pascua o la víspera de la pascua?). Es evidente que el evangelio de Juan se redactó con una preocupación que no es la de la pregunta formulada más arriba. Su intención está indicada explícitamente: «Hemos escrito estas señales para que *creáis* que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe *tengáis vida gracias a él*» (20, 31). Además, el Jesús del evangelio de Juan no habla como el Jesús de los sinópticos; el primero recurre a discursos largos y solemnes, llenos de lenguaje simbólico, fórmulas iniciadas con «yo soy» y referencias al Padre, y no tiene prácticamente parábolas. Muy pocos de los episodios del ministerio de Jesús registrados en el cuarto evangelio son paralelos a los de los sinópticos. Aparte del

relato de la relación inicial entre Jesús y Juan Bautista (que difiere en algunos aspectos fundamentales [cf. Jn 3, 26; 4, 2]), la curación del hijo del funcionario real en Cafarnaún (4, 46-53), la multiplicación de los panes (6, 5-13), el caminar sobre las aguas (6, 16-21) y unos cuantos detalles dispersos de menor importancia, es muy poco el paralelismo real existente entre la versión de Juan y la de los sinópticos sobre lo que ocurrió antes de los días finales de Jesús en Jerusalén. (¡Qué imagen de Jesús tendríamos si sólo conociéramos el cuarto evangelio!).

b) Dentro de la misma tradición sinóptica hay muchas semejanzas, y podríamos sentirnos tentados a considerarlas como el verdadero núcleo de los mismos. Pero también aquí hay numerosas diferencias, y no pocas de estas divergencias son de gran importancia cuando se trata de ver si estamos ante una «exposición objetiva y fiel». Por citar sólo unos pocos ejemplos: en los relatos de la infancia que aparecen en Mateo y Lucas hay contradicciones que son imposibles de armonizar; en el primero, la comunicación celestial sobre el niño que iba a nacer se hace a José, y en el segundo, a María. ¡No se puede afirmar, sin más ni más, que se hizo a los dos! Por otra parte, ¡qué distintas son las narraciones de Mt 2 y Lc 2! Véase la distinta forma de hablar de Jesús sobre la prohibición del divorcio (con excepción o sin ella), el número de peticiones del Padrenuestro (siete en la versión de Mateo, cinco en la de Lucas), el número de las bienaventuranzas al comienzo del sermón de la montaña/llanura (ocho en Mateo, cuatro en Lucas), el problemático final del evangelio de Marcos, que podía haber terminado en 16, 8, con una descripción de la tumba vacía, pero sin apariciones del Cristo resucitado. El resultado es que, cuando se consideran los relatos de los evangelios sinópticos desde el punto de vista de si son relatos objetivos y precisos, difícilmente se pueden calificar como ejemplos destacados de este tipo de obras.

c) Aun cuando intentáramos limitar la narración objetiva de lo que Jesús hizo y dijo a aquello en que están de acuerdo los cuatro evangelios, seguiría habiendo problemas. Por una parte, de esta manera limitaríamos el estudio a lo sustancial de los relatos de la pasión («última cena» de Jesús con sus discípulos, su detención, la crucifixión, muerte y entierro de Jesús y el hallazgo de la tumba vacía). Por la otra, con excepción de unos cuantos episodios del ministerio mismo (por ejemplo, la confesión de Jesús hecha por Pedro [relatada, de hecho, de distintas

formas; véase § 9, más abajo]), se apreciaría cómo la mayor parte de la tradición de Jesús aparece reflejada de una manera que es a la vez concordante y discordante.

d) Además, la semejanza concordante que se observa en los relatos sinópticos del ministerio de Jesús plantea otra cuestión sobre la independencia de estos relatos entre sí y, por tanto, de si son más precisos o fiables que el relato de Juan. Prescindiendo de cuál sea la solución teórica que se utilice en el problema sinóptico (la concordancia discordante de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas), hoy casi nadie se atrevería a negar la interdependencia de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas.

La solución más frecuente invocada en la cuestión sinóptica es la llamada hipótesis de los documentos o la teoría de las dos fuentes, con algunas modificaciones. Los dos documentos utilizados en la composición de los evangelios de Lucas y Mateo habrían sido Marcos y «Q» (abreviatura de la palabra alemana *Quelle,* «füente», utilizada para designar la fuente escrita griega que se supone como base de unos doscientos treinta versículos comunes a Mateo y Lucas y que no aparecen en Marcos). La teoría de las dos fuentes modificada acepta las dos mismas fuentes pero admite que Lucas tuvo también una fuente (escrita u oral) particular, «L», y que Marcos tuvo otra fuente semejante, «M». En cualquier caso, la dependencia de los evangelios de Mateo y Lucas con relación al de Marcos es un hecho admitido en una parte considerable del material común. Esta misma dependencia aparece, al menos implícita, en la solución propuesta por el especialista del siglo XVIII, J. J. Griesbach, según la cual el evangelio de Marcos es un resumen de los de Mateo y Lucas, solución muy cuestionable. Otras soluciones, propuestas en nuestro siglo por exegetas franceses, por ejemplo X. Léon-Dufour y M.-E. Boismard, no prescinden totalmente de cierta forma de interdependencia entre estos evangelios. Sólo un fundamentalismo ingenuo mantendría la afirmación de que los evangelios sinópticos son productos exclusivos de una transmisión oral independiente.

Pero si las coincidencias entre los evangelios sinópticos se explican por su interdependencia, las diferencias entre ellos revelan que no tienen una precisión objetiva total. Es como si hubiera intervenido la mano del editor, modificando o redactando el material transmitido, y por razones distintas del mero interés por la historia.

e) Sin embargo, ningún intérprete serio del nuevo testamento se atrevería hoy a mantener que los relatos evangélicos sobre Jesús son puras invenciones (con permiso de J. M. Allegro, R. Augstein y otros). Por debajo de los sinópticos y de Juan hay una tradición histórica. Sin embargo, lo que al intérprete moderno de estos escritos le interesa no es tanto precisar qué es lo objetivamente exacto en cada tradición, sino más bien valorar el patrimonio sobre Jesús que se contiene en ellas. Los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan incorporan un núcleo histórico, pero también una diferente preocupación literaria que debe ser respetada.

f) La multiplicidad de versiones dentro del patrimonio cristiano primitivo manifiesta que no se compusieron con el objeto exclusivo de registrar datos relacionados con Jesús. Entre los hechos mismos y la composición de los relatos había mediado al menos una generación de predicación cristiana sobre él y de tradición sobre él, oral y escrita. Dentro de esta predicación y tradición se incluía un recuerdo de lo que había hecho y dicho Jesús, pero era inevitable que resultara matizado por la mirada retrospectiva, la meditación, la fe en él como Señor resucitado, una cristología incipiente, y los ecos de las últimas controversias dentro de la Iglesia y la sinagoga, de las tareas misioneras y de la persecución. Estos fenómenos no impiden necesariamente la fidelidad en lo que se dice, pero los productos resultantes, al ser cuatro y tener intereses distintos, difícilmente pueden dar la impresión de haberse escrito con la intención expresa de ser relatos exactos y objetivos. Estos factores extrínsecos han dejado en ocasiones huellas claramente visibles en los relatos y aumentan la impresión de que se escribieron con objetivos muy diferentes, como llega a decir Lc 1, 1-4 (con su insistencia en la *asphaleia*, «seguridad») o Jn 20, 31.

2. *¿Cuánto podemos decir que sabemos sobre el Jesús histórico?*

Nuestras fuentes de información sobre el Jesús de Nazaret histórico son limitadas. Puede ser útil subrayar aquí que «el Jesús histórico», es decir, lo que la investigación moderna puede recuperar sobre Jesús, es sólo una parte de la imagen real del «Jesús de la historia». Jesús de Nazaret o el «Jesús de la historia» real vivió como un judío palestino y dijo e hizo muchas cosas a las que la investigación histórica moderna no tiene acceso. Lo que

nosotros podemos reconstruir de él constituye la imagen del «Jesús histórico», pero el «Jesús histórico» no puede ser simplemente equiparado al «Jesús de la historia».

Para reconstruir la imagen del «Jesús histórico», los historiadores modernos tienen a su alcance unas fuentes limitadas. Se reducen a unas cuantas menciones en obras extrabíblicas antiguas, quizás algunos detalles de los evangelios apócrifos de composición tardía, ciertas informaciones aisladas de los escritos del nuevo testamento que no son propiamente los evangelios canónicos, y lo que se pueden considerar como tradiciones históricas auténticas encajadas en los mismos evangelios canónicos.

a) Casi se pueden contar con los dedos de una mano las referencias extrabíblicas a Jesús en los autores antiguos que son independientes del nuevo testamento. Hay unas pocas líneas dedicadas a «Cristo», autor de una «superstición perniciosa», en el historiador romano Tácito (56[?]-116[?] d. C.), que habla de los cristianos en relación con el incendio de Roma por el emperador Nerón y de la ejecución de Cristo en tiempo del «procurador» Poncio Pilato, siendo emperador Tiberio *(Annales* 15.44, 3).

Suetonio (69[?]-...[?] d. C.) habla también de la expulsión de los judíos de Roma por obra del emperador Claudio, debido a un «Chrestus» (probablemente deba interpretarse como Christus, debido a un itacismo [tendencia existente en aquella época a pronunciar la e griega como *iota*] que actuaba en sentido contrario) aproximadamente en el año 49 d. C. *(Vita Claudii* 25.4).

El *Testimonium Flavianum* en las obras del historiador judío Flavio Josefo (38 d. C.-100[?]), habla de Jesús como «hombre sabio, si es que en realidad se le puede llamar hombre» y dice que fue condenado a muerte por Pilato, «tras oír cómo le acusaban hombres que ocupaban las más altas posiciones entre nosotros» *(Ant.* 18.3, 3 § 63-64 [escrito aproximadamente en los años 93-94 d. C.]). Pero existe la sospecha generalizada de que este testimonio ha sido, al menos parcialmente, interpolado por los comentaristas cristianos de los manuscritos de Josefo, si es que no lo ha sido en su totalidad. En cambio, en otro pasaje *(Ant.* 20, 9, 1 § 200), muy poco interpolado, habla de la condena a muerte de Santiago, «el hermano de Jesús a quien llamaban Cristo».

También Plinio el Joven (61-112 d. C.) sabe que los cristianos de su tiempo cantaban en Bitinia (Asia menor) himnos «en honor de Cristo, como si fuera un dios» *(Christo quasi deo,* en *Ep.* 10.96, 7).

Luciano de Samosata, profesor itinerante y retórico sofista (120-180[?] d. C.), escribe sobre la muerte de Peregrino, filósofo cínico que se convirtió al cristianismo para luego volver a sus convicciones cínicas. Durante cierto tiempo tuvo relación con «los sacerdotes y escribas» de los cristianos de Palestina, «interpretó y explicó algunos de sus libros», y fue respetado entre ellos con una veneración «que sólo era inferior a la que rendían a aquel a quien todavía siguen adorando, el hombre que fue crucificado en Palestina por haber introducido este nuevo culto en la vida (humana)» *(De morte Peregrini* 11). Luciano habla también de Jesús como «primer legislador» de los cristianos que «les convenció de que todos ellos son hermanos entre sí» (¿alusión a Mt 23, 8?) y los describe como personas «que adoran a aquel sofista crucificado y que viven de acuerdo con sus leyes» *(ibid.,* 13).

Finalmente, un baraita (adición «exterior» a la tradición de la *misná)* del Talmud babilonio *(Sanedrín* 43a [siglo III como antigüedad máxima]) habla de Yeshu, hombre que practicó la magia y llevó a Israel a la apostasía, tuvo discípulos, y fue «colgado la víspera de la pascua».

Estos textos extra-bíblicos son problemáticos, en ocasiones crípticos, en otras alusivos y en algunas interpolados. Sin embargo, aun cuando se tengan en cuenta estos problemas de los mismos, estas referencias extrabíblicas, independientes de los escritos del nuevo testamento, lo máximo que hacen es confirmar unos cuantos detalles conocidos fundamentalmente por las narraciones de la pasión contenidas en los evangelios canónicos: que Jesús fue condenado a muerte en el reinado de Tiberio bajo la autoridad de Poncio Pilato, que estuvieron relacionados con su muerte algunos dirigentes de los judíos palestinos, y que tenía algunos seguidores por quienes era considerado como «Cristo», legislador y fundador de una nueva forma de vida, y «quasi deo».

b) El *Evangelio según Tomás,* obra apócrifa que nos ha llegado en una versión copta del siglo cuarto (cf. J. M. Robinson [ed.], *The Nag Hammadi Library in English* [New York: Harper and Row, 1977] 116-130) y en algunos fragmentos griegos de los siglos segundo/tercero (cf. mi obra *Essays on the Semitic Background of the New Testament* [London: Chapman, 1971; reimpresión, Missoula, Mt.: Scholars, 1974] 355-433), atribuye a Jesús ciento catorce afirmaciones, generalmente introducidas por la sencilla fórmula «Jesús dijo». La mayoría de estas afirmacio-

nes, no muy estrictamente unidas entre sí, proceden en realidad de una fecha posterior a la de los evangelios canónicos y dependen claramente de estos últimos. En algunas ocasiones, sus reformulaciones e intereses gnósticos traicionan la matriz en que tomaron forma. Pero este evangelio apócrifo preserva algunos dichos o parábolas en una forma que es más primitiva que la que se encuentra en los evangelios canónicos, es decir, desprovistas de adiciones editoriales, que reflejan casi con toda seguridad las preocupaciones de los evangelistas (compárese el logion 64 con Mt 22, 1-14 y Lc 14, 16-24). Pero, ¿el que sea «más primitivo» significa necesariamente que sea «auténtico»? No es imposible, pero ¿quién puede saberlo con seguridad?

c) Dentro del nuevo testamento mismo, pero fuera de la tradición de los evangelios, encontramos detalles sobre el ministerio y vida terrestre de Jesús que pueden ser claramente independientes de esta tradición, compuestos en algunos casos antes que ella. (Prescindo de lo que aparece en los Hechos de los apóstoles, pues muchos de sus detalles pueden ser simple eco del primer volumen de Lucas). En el corpus paulino auténtico, compuesto antes del evangelio más antiguo (el de Marcos), recibimos información no sólo del primitivo kerigma sobre la muerte, entierro, resurrección y apariciones de Jesús como Señor resucitado (1 Cor 15, 3-5), sino también sobre la «última cena» con sus discípulos y la institución de la eucaristía «en la noche en que iba a ser entregado» (1 Cor 11, 23-25), sus «sufrimientos» (Flp 3, 10), su «cruz» (1 Cor 1, 17-18; Flp 2, 8), su «crucifixión» (Gál 2, 20; 3, 1; 1 Cor 1, 23), su «muerte» (1 Tes 5, 10; 1 Cor 11, 26; Rom 6, 3), y su «enterramiento» (1 Cor 15, 4; Rom 6, 4). También se hace alusión a que fue «colgado de un madero» (Gál 3, 13). En una severa acusación a sus anteriores correligionarios Pablo habla de «los judíos, esos que mataron al Señor Jesús» (1 Tes 2, 14-15). También conoce algunos dichos de Jesús sobre la prohibición del divorcio (1 Cor 7, 10-11), sobre la eucaristía (1 Cor 11, 23-25) y sobre el *esjaton* (1 Tes 4, 15).

En la Carta a los colosenses, posiblemente déutero-paulina, se alude a que Jesús fue «clavado» a la cruz (2, 14). En la primera carta a Timoteo, ciertamente déutero-paulina, se hace mención de la presencia de Jesús ante Pilato (6, 13). Cf. también 1 Pe 2, 24 (cf. Hech 5, 30; 10, 39; 13, 29); Heb 6, 6; 13, 12. Una vez más, lo que sorprende en estas referencias extraevangélicas es la cantidad de detalles que confirman sobre todo los relatos de

la pasión, y más bien poco el resto de la historia de Jesús (salvo quizás algunos de sus dichos; cf. también D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul,* Philadelphia 1971).

d) Cuando se considera lo que hay registrado en los evangelios canónicos sobre los hechos y dichos de Jesús, hay que recordar lo que se dijo sobre estos escritos del nuevo testamento en el apartado 1, más arriba: que su intención era muy distinta de ofrecer una narración objetiva y precisa. Al ser primariamente testimonios de fe y de propagación de la fe, no intentan ofrecernos *per se* un resumen objetivo de la vida y ministerio de Jesús de Nazaret. De hecho, en ellos no se dice nada sobre apariencia física o sus hábitos más frecuentes, ni siquiera sobre su conciencia histórica. Al estar compuestos al menos una generación después de su muerte, los evangelios canónicos no pueden considerarse como pruebas *de primera mano* sobre su conciencia o reflexiones *de primera mano* sobre su carácter: no equivalen a una grabación magnetofónica de sus palabras, o a reproducciones estenográficas de lo que dijo o reproducciones cinematográficas de sus acciones.

e) Aunque los lectores del evangelio del siglo XX buscan muchas veces psicoanalizar al Jesús histórico o hacer especulaciones sobre su conciencia tomando como base estos relatos, muchas veces no tienen conciencia de los problemas inherentes a tal especulación. Sería más fácil psicoanalizar a Pablo de Tarso que a Jesús de Nazaret, pues al menos tenemos algunas cartas auténticas que proceden de él, en las cuales se manifiestan algunos aspectos de su carácter. Pero lo único que se nos dice que escribió Cristo lo escribió «con el dedo en el suelo», probablemente en arena (Jn 8, 6.8), ¡y el evangelista ni siquiera se tomó la molestia de registrar lo que escribió! La única afirmación que debió escribirse de él durante su vida, el «título» de la cruz, aparece con diferentes palabras en cada evangelio (cf. Mc 15, 26; Mt 27, 37; Lc 23, 38; Jn 19, 19).

f) Sin embargo, los intérpretes modernos de los evangelios reconocen que hay un grupo de escenas del ministerio, un grupo de dichos (principalmente parábolas y logia aislados) y el núcleo de la historia de la pasión que deberían considerarse como históricos. Pero cada uno de los pasajes en que se contienen estos detalles debería ser examinado y analizado a fondo para ver los posibles embellecimientos editoriales. Se han aceptado en muchos casos criterios negativos para determinar lo que son ense-

ñanzas de Jesús: lo que no proceda claramente del antiguo testamento o de la enseñanza judía de la época ni refleje las preocupaciones de la primitiva Iglesia (o algo posterior) en la relación con ciertas controversias, debates o problemas de casuística, debería atribuirse a Jesús. Otros criterios, no tan frecuentemente aceptados para determinar su enseñanza son los siguientes: el principio de la confirmación múltiple e independiente (por ejemplo, la tradición paulina y sinóptica sobre la enseñanza de Jesús en torno al divorcio); el matiz de su llamada al arrepentimiento con orientación escatológica. Estos criterios nos darían un *mínimo* de sus enseñanzas, lo que es *necesariamente* histórico. Pero tampoco la última palabra decisoria. Están expuestas a la objeción evidente de que no se puede excluir la posibilidad de que Jesús enseñara realmente lo que habían enseñado otros maestros judíos. Sin embargo, representan el esfuerzo hecho por los especialistas modernos más sinceros para hacer frente al problema que plantean las palabras y la enseñanza de Jesús en los evangelios.

g) Un breve resumen de lo que se sabe del Jesús histórico podría seguir estas líneas. Era un judío palestino, nacido de una mujer llamada María que estaba casada con un carpintero, José. Vivió en Nazaret de Galilea y había nacido en los últimos días de Herodes el Grande (37-4 a. C.). Comenzó su ministerio de la predicación y la enseñanza aproximadamente en el año decimoquinto de Tiberio (28 d. C.), fecha dada para el ministerio de Juan Bautista (Lc 3, 1), con el que estuvo relacionado el de Jesús. Este ministerio de Jesús se centró en Cafarnaún de Galilea, al menos al principio, aunque no quedó reducido exclusivamente a dicho lugar. Predicó en Galilea en la tetrarquía de Herodes Antipas, el que había encarcelado y ejecutado a Juan, durante la prefectura de Poncio Pilato (26-36 d. C.) y siendo sumo sacerdote Caifás (18-36 d. C.). No se puede establecer con certeza la duración de su ministerio, aunque quizás durara como mínimo tres años (como indicarían las posibles alusiones a tres pascuas que aparecen en Jn 2, 13.23; 6, 4 (?); 11, 55, pero estas referencias de Juan no pretenden ser una enumeración completa, y los sinópticos sólo hablan de una pascua).

Como maestro religioso judío palestino, estuvo bajo la influencia del pensamiento judío religioso, ético y apocalíptico de su época; en algunas ocasiones estuvo en desacuerdo con otros maestros judíos (en su actitud hacia el templo, la ley mosaica,

la observancia del sábado y otras tradiciones de los padres, véanse más abajo algunos temas más específicos de su predicación y enseñanza). Su diferencia con otros maestros judíos se manifestó de forma especialmente aguda con los fariseos, saduceos y otras personas que trataban de convertirse en intérpretes de las escrituras judías para el pueblo. Reunió en torno a sí un grupo de discípulos o seguidores, entre los que destaca Simón bar Jonah (o Juan) y su hermano Andrés, y dos de los hijos de Zebedeo, Juan y Santiago. A doce de sus discípulos los asoció estrechamente a su persona y a su trabajo, pero su relación con el resto de los seguidores durante el ministerio no se puede determinar con mayor precisión. No es fácil decir si estableció o no para ellos una forma concreta de vida. El horror que se aprecia claramente en varias ocasiones ante el nombre de Judas Iscariote, «uno de los doce» (Mc 14, 10.20.43; Jn 6, 70-71; cf. Mc 3, 14.19; Mt 10, 2.4; Lc 6, 13.16), es un testimonio elocuente de que la formación de los doce fue fruto de la elección personal de Jesús durante su ministerio.

Su actividad ministerial lo llevó a Jerusalén, y en una ocasión, cerca del tiempo de la pascua, fue detenido con la colaboración de Judas Iscariote. Interrogado por los dirigentes judíos de Jerusalén y presentado por ellos ante Pilato, prefecto de Judea, fue condenado a muerte y crucificado en las afueras de la ciudad, siendo enterrado aquel mismo día.

Días más tarde, el primer día de la semana, se encontró su sepulcro vacío, y sus seguidores comenzaron en seguida a hablar de apariciones de Jesús vivo, «resucitado» de entre los muertos (1 Cor 15, 4). En 1 Cor 15, 5-7 se conserva una doble lista de testigos del Jesús resucitado: a) Cefas (el primer testigo oficial; cf. Lc 24, 34), los doce, más de quinientos discípulos; b) Santiago y todos los apóstoles.

h) El primer escritor del nuevo testamento, Pablo de Tarso, remonta al ministerio y actividad del Jesús histórico su «evangelio», su llamada (Gál 1, 12.16) para ser «apóstol de los gentiles» (Rom 11, 13) y, por implicación, su visión de los cristianos como «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 27-28). Pero el Jesús histórico se ha convertido ya para Pablo en «nuestro Señor» (1 Cor 9, 1).

3. *Los evangelios apócrifos ¿nos dicen algo importante sobre Jesús de Nazaret?*

Los evangelios apócrifos conservan ocasionalmente algunas tradiciones primitivas sobre Jesús, pero por regla general se trata simplemente de construcciones imaginativas a partir de la tradición recogida por los evangelios canónicos.

a) «Apócrifos», en sentido genérico, son escritos que se han formado a partir del antiguo y nuevo testamento canónico. La palabra significa «oculto», y con ella se designaba en la antigüedad a aquellos escritos parecidos a los de los dos testamentos que no llegaron a formar parte de la Escritura ni para los judíos ni para los cristianos. Estaban «ocultos» (retirados) del uso y no eran considerados oficiales o canónicos. Constituyen una especie de literatura *para*bíblica, pues surgieron paralelamente a los libros bíblicos o a partir de ellos. En sentido específico, «apócrifos» es el nombre que aplican los cristianos de la tradición protestante a los siete libros del antiguo testamento que los católicos designamos «deuterocanónicos», es decir, canónicos, pero en un sentido secundario, pues la mayor parte de ellos (fuera del Eclesiástico) se han conservado solamente en griego. También hay otros escritos apócrifos del antiguo testamento (como 1 Enoc, Jubileos, Testamentos de los XII patriarcas), que desarrollan ideas o temas de los escritos canónicos del antiguo testamento. De la misma forma existen evangelios apócrifos, hechos apócrifos, cartas apócrifas y apocalipsis apócrifos, escritos todos ellos semejantes a los del nuevo testamento e imitaciones suyas.

b) Los evangelios apócrifos, por regla general, han surgido a partir de la tradición evangélica enraizada en el ministerio y la vida de Jesús de Nazaret. La tradición se fue desarrollando en diversas fases, cuya evolución podría ser la siguiente: 1. todo comenzó con el kerigma, el anuncio de la Iglesia primitiva del acontecimiento de Cristo (algo así como 1 Cor 15, 3-5 o Hech 2, 36: «A ese Jesús que vosotros crucificasteis, Dios lo ha resucitado y lo ha constituido Señor y mesías»); 2. posteriormente se desarrolló *una narración primitiva de la pasión,* algo así como Mc 14, 1–16, 8; 3. Luego *un evangelio primitivo,* una narración de la pasión precedida por el relato del ministerio de Jesús desde el bautismo de Juan el Bautista, algo así como Mc 1, 1—16, 8; 4. más tarde *un evangelio más completo,* redactado a partir de Mc 1, 1—16, 8 añadiendo los relatos de la infancia o un prólogo

preliminar, algo así como los evangelios canónicos de Mateo y Lucas e, independientemente de ellos aunque paralelamente, el evangelio de Juan; 5. y finalmente *los evangelios apócrifos,* que imitando a los cuatro canónicos completaron con detalles la vida y el ministerio de Jesús; algunos detalles auténticos pudieron derivarse de tradiciones orales primitivas, pero en su mayor parte se trata de detalles imaginarios para rellenar las lagunas de los evangelios canónicos.

c) Entre los evangelios apócrifos se encuentran escritos como:

1. *Evangelio de Tomás,* al cual ya nos hemos referido en § 2b (cf. *El evangelio copto de Tomás,* Salamanca 1989).

2. *Protoevangelio de Santiago,* de finales del siglo II. Aporta detalles que podrían provenir de una tradición primitiva auténtica, pero lo más probable es que hayan surgido de la especulación imaginativa. Nos informa sobre la vida de María, la madre de Jesús: el nombre de sus padres (Ana y Joaquín), su presentación en el templo, su desposorio con José, su anciano marido que ya tenía hijos fruto de un matrimonio precedente, etc.

3. *Evangelio de Pedro,* sin duda procedente de Siria alrededor del 150 d. C. Ofrece detalles sobre el proceso, muerte y resurrección de Jesús.

4. *Evangelio de la Verdad,* un evangelio gnóstico, relacionado con la escuela de Valentín, y compuesto ca. 140-180 d. C. Se trata de una homilía que medita sobre la obra salvífica de Jesucristo y subraya que el conocimiento del Padre destruye cualquier ignorancia, la condición humana en esta vida terrena. Contiene relatos del ministerio de Jesús, hechos, enseñanzas, muerte y resurrección.

5. *Evangelio de Tomás el Atleta,* de la primera mitad del siglo III, procedente de Edesa en Siria. No es un evangelio en el sentido canónico, sino un diálogo entre Jesús resucitado y el judío Tomás, que es llamado «el hermano gemelo y verdadero compañero» de Jesús. Pretende descubrir «dichos secretos» del Salvador; es un típico diálogo de revelación.

6. *Evangelio de Felipe,* probablemente surgió en Siria en la segunda mitad del siglo III. No contiene narraciones sobre la vida y el ministerio de Jesús, sino que relata unos cuantos hechos y dichos de Jesús (17 dichos, 9 de los cuales encuentran su paralelo en los evangelios canónicos). Recoge afirmaciones sobre el significado y valor de los sacramentos en el sistema gnóstico

valentiniano: los misterios del tálamo nupcial, distinguiendo aquellos que pueden entrar (hombres libres y vírgenes) de aquellos a quienes les está prohibido (animales, esclavos, mujeres no vírgenes).

7. *Evangelio de la infancia de Tomás el filósofo israelita (Evangelio del pseudo-Tomás),* escrito por un cristiano gentil al final del siglo II. Cuenta los hechos milagrosos del niño Jesús de los 5 a los 12 años (por ejemplo, la profanación del sábado haciendo gorriones de arcilla, a los que daba vida y echaban a volar cuando batía las palmas y les decía: «A volar»). Termina con el relato lucano de la visita a Jerusalén a los 12 años de edad.

8. *Evangelio de los egipcios I,* probablemente del siglo III. Nos ha llegado por algunos fragmentos recogidos en los *Stromata* de Clemente de Alejandría y en el *Panarion* de Epifanio. Parece haber sido encratita al principio, y trata sobre el matrimonio y la procreación.

9. *Evangelio de los egipcios II,* probablemente del s. III. Es un evangelio gnóstico copto que contiene la mitología gnóstica setiana. Set es presentado como el padre de los gnósticos, y se describe su vida y su obra de salvación (especialmente mediante el bautismo).

10. Se podrían mencionar también otros evangelios apócrifos fragmentarios: el *Evangelio de María* (Magdalena), el *Evangelio de los nazarenos,* el *Evangelio de los ebionitas,* el *Evangelio de los hebreos,* y el *Evangelio de los Doce.*

d) A pesar de la sobrevaloración de algunos especialistas (H. Köster, J. D. Crossan), estos evangelios apócrifos apenas constituyen una fuente de información real sobre Jesús de Nazaret. Sin embargo, se pueden encontrar algunos detalles que podrían ser auténticos.

4. *Este enfoque del Jesús de la historia y de los evangelios canónicos, ¿no equivale a una reducción implícita de la fe cristiana? ¿no va en contra de una larga tradición en la interpretación de los evangelios?*

Quizás a primera vista parezca que sí, pero a la larga este planteamiento es el producto final de una forma de interpretación que se ha dado dentro de la comunidad cristiana y de la Iglesia católica romana y que viene fermentando desde el renacimiento,

al menos, fecha en que comenzaron los primeros estudios críticos de los evangelios y del nuevo testamento.

a) Al principio, estos estudios se referían al *texto* del nuevo testamento griego, y entonces el interés de los especialistas se centraba en torno a la comunidad cristiana en un intento de vuelta *ad fontes* (vuelta a las fuentes). Lo que se discutía entonces era el valor que había que conceder a los antiguos manuscritos griegos del nuevo testamento, que fueron saliendo a la luz poco a poco, en comparación con la Vulgata latina que había sido usada durante mucho tiempo en la Iglesia occidental, por una parte, y a los mejores manuscritos griegos frente al *Textus receptus* o lo que llamamos hoy día tradición textual bizantina (inferior) o *koiné*, por la otra. Hoy en día, cuando los textos de nuestro nuevo testamento griego crítico están basados en los mejores manuscritos griegos antiguos, nos damos cuenta de lo primitiva que era aquella discusión crítica.

b) Más adelante, la discusión crítica se centró en la naturaleza de la lengua griega en que se escribió el nuevo testamento. Como era claramente distinta del (algunos decían incluso «inferior a») griego clásico, ¿era la lengua del Espíritu santo, inspirada y transformada para la transmisión de la «palabra de Dios» cristiana, o estaba escrita simplemente en forma de griego helenístico, como se fue viendo poco a poco con el descubrimiento de los textos de papiro griegos de Egipto?

c) A finales del siglo XVIII, la interpretación crítica de los evangelios se centró en la crítica de las fuentes, el análisis de la relación entre los evangelios sinópticos entre sí (cf. *supra*, apartado 1d, donde se indican los nombres de las diversas teorías que se llegaron a proponer con el tiempo). Con lo que quedó claro que los evangelios sinópticos no eran frutos independientes de una previa tradición oral, como se pensaba frecuentemente.

d) A comienzos del siglo XX, esta crítica de las fuentes, que había llegado a un punto muerto, dejó paso a la crítica de las formas, en la cual se estudiaron las unidades de la tradición sinóptica para comprobar su forma (estilizada) y la historia de su transmisión de un evangelio a otro. De este estudio surgieron las categorías de los dichos y parábolas de Jesús, los relatos de milagros, los apotegmas (relatos conservados por la declaración o «frase clave» que se incluía en los mismos [cf.*infra*, apartado 12]), y finalmente las narraciones sobre Jesús, Juan Bautista o los discípulos (la tradición narrativa propiamente dicha).

e) La crítica de las formas, que tendía a ser atomista y a decir poco sobre los evangelios en su conjunto y tal como nosotros los conocemos, dio lugar a otras dos formas de interpretación, la crítica de la redacción y la crítica de la composición. Ambas trataban de estudiar el evangelio en su conjunto y ver cómo el evangelista había dado forma y modificado el material que había recibido para conseguir sus propios objetivos literarios y teológicos; la segunda trata de estudiar la libertad con que el evangelista había compuesto el material para embellecer su relato narrativo o su colección de dichos de Jesús.

f) Mientras se utilizaban estas clases de crítica (de las fuentes, de las formas, de la redacción y de la composición) en la interpretación de los evangelios, entraban también en acción formas modernas de crítica literaria, que trataban de analizar las técnicas poéticas, retóricas, simbólicas y dramáticas utilizadas por los evangelistas. De esta manera en el estudio de los evangelios se llegaron a utilizar muchos de los modernos instrumentos de interpretación histórica y literaria empleados en otros tipos de literatura, especialmente en la literatura clásica de la antigüedad (latina y griega).

g) Esta modalidad sofisticada de interpretación de los evangelios no se conocía ciertamente en los primeros siglos de la Iglesia, aunque algunos elementos ya habían aparecido de forma primitiva en la interpretación patrística (por ejemplo, en Orígenes, Jerónimo, Agustín). Esta modalidad nació como consecuencia de la forma de estudiar la literatura heredada por los lectores del siglo XX del renacimiento y de la ilustración. Hoy día está influenciada en no pequeña medida por la mentalidad formada por los actuales medios de comunicación social.

No se trata de que los intérpretes del siglo XX mantengan arrogantemente que tienen la clave para conocer la Escritura, clave que no tenían los siglos anteriores. Sin embargo, están convencidos de que los descubrimientos arqueológicos y papirológicos de finales del siglo XVIII y XIX han permitido conocer obras literarias de la antigua Mesopotamia, Canaán, Egipto, Asia menor y Palestina, de las que los cristianos de generaciones anteriores nunca tuvieron conocimiento. El estudio de los antiguos textos de la Biblia no se puede aislar, nos damos cuenta ahora, de las formas literarias y narraciones comparables que tales descubrimientos han traído a la luz, ahora en los últimos siglos, por la providencia de Dios. Hoy día nos damos cuenta de que la

Biblia es resultado de un largo proceso de desarrollo, que está compuesta por escritos comparables a textos literarios de diversas edades y tradiciones, y que no se puede interpretar aisladamente como si hubiera caído del cielo en la versión moderna a la que estamos acostumbrados.

h) El resultado más importante de este estudio crítico de los evangelios ha sido caer en la cuenta de que la tradición evangélica engloba en su interior tres clases de materiales sobre Jesús de Nazaret. Son las tres fases de la tradición evangélica que debe tener en cuenta todo estudio o lectura adecuada de los evangelios.

En primer lugar, esa tradición está enraizada en lo que dijo e hizo Jesús de Nazaret durante el curso de su ministerio terrestre en Palestina y sus alrededores (fase I). Esto representaría el nivel de sus *ipsissima verba* (sus «mismas palabras»), incluyendo las formas con que decidió expresar su predicación y enseñanza sobre Dios, el Reino y su propia persona. Fueron las palabras y los hechos de un judío de Galilea que vivió aproximadamente del 1 al 33 d. C. (por usar la datación tradicional): sus encuentros, sus acciones, su modo de hablar (seguramente en arameo) serían los de un judío de Galilea en aquel tiempo.

En segundo lugar, esa tradición creció con lo que los apóstoles y discípulos predicaron sobre él después de su muerte (fase II). En este nivel, Jesús, el predicador, se había convertido en objeto de predicación, y el testimonio que se prestaba de él y de su misión había venido a fundirse con la fe en él en cuanto Señor y Cristo resucitado (Hech 2, 36). La explicación fiel de sus acciones y palabras transmitidas por los apóstoles y sus discípulos estaba reproducida con lo que suele llamarse «fe pascual», es decir, con una comprensión *adicional* y una *nueva* comprensión de él, de sus palabras, de sus hechos y de su impacto total, incluso de su divinidad. Esto sólo se tenía gracias a su fe en él y a la experiencia de él en cuanto Señor resucitado y glorificado: «Sus discípulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito» (Jn 12, 16; cf. 2, 22). Ninguno de estos discípulos predicadores intentó reproducir con precisión las palabras y los hechos de Jesús; ellos sólo entendieron estas palabras y estos hechos retrospectivamente, y los adaptaron a las necesidades de aquellos a los que predicaban.

En tercer lugar, esa tradición se desarrolló con lo que los evangelistas escribieron sobre él en sus distintos evangelios entre

los años 65 y 95 (fase III). Parte de la tradición en la fase II pudo haber existido por escrito antes de que los evangelistas compusieran sus evangelios: por ejemplo, la fuente Q en griego, que, según se cree, es un escrito anterior a los evangelios de Mateo y Lucas pero que no se ha conservado. Con un método y un objeto propio de cada uno, los evangelistas utilizaron la tradición que se había desarrollado sobre él en la predicación de la fase II. Pero *seleccionaron* el material de la misma (dichos y parábolas, relatos milagrosos, historias con declaraciones importantes, y relatos sobre él, sobre Juan el Bautista y sobre los apóstoles), lo *sintetizaron* en sus propias composiciones literarias, lo *explicaron* mediante añadiduras y cambios de redacción, y lo *modelaron* para darle una forma literaria singular que nosotros llamamos «evangelio», y en concreto en las cuatro obras que conocemos con el nombre de evangelios canónicos. Esto significa, por tanto, que ninguno de los evangelistas fue testigo ocular del ministerio de Jesús. Ellos tuvieron noticia de Jesús y su ministerio a través de otros que habían sido «testigos oculares» y que se habían convertido en «ministros de la palabra» (Lc 1, 2). Es decir, los evangelistas escogieron material tradicional y lo modelaron en sus relatos a su conveniencia, y no necesariamente con precisión. Por ejemplo, el relato de la purificación del templo de Jerusalén acontece al principio del ministerio de Jesús en el evangelio de Juan (2, 13-16), mientras que en los sinópticos tiene lugar cuando Jesús visita fugazmente Jerusalén antes de su muerte (Mc 11, 15-17; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46). Lo cual significa que ninguno de los evangelistas ha transmitido las palabras y los hechos de Jesús por el simple hecho de *transmitirlos*. Lo que la primitiva comunidad «transmitió» sobre su ministerio ha sido puesto al servicio del objetivo de los diversos relatos evangélicos para provocar la fe en él.

Hay otro material de la fase II, cuya tradición no dejó de incrementarse con la composición de los evangelios canónicos, que dio lugar a otras formas evangélicas que la primitiva comunidad cristiana no consideró como auténticas o «reconocidas» *(homologoumena,* según el término de Eusebio para referirse a los escritos canónicos, *Hist. eccl.* 3.25, 3). Son los llamados evangelios apócrifos. En términos generales, reflejan muy deficientemente la fase I (cf. *supra*, apartado 2c y 3).

Esta triple distinción de la tradición evangélica sobre Jesús de Nazaret es admitida hoy día por la mayoría de los intérpretes

dentro de la tradición cristiana de los distintos medios confesionales, aunque quizás no todos utilicen la misma terminología.

i) Dentro de la tradición de la Iglesia católica romana esta forma de interpretación de los evangelios y la distinción de fases mencionada están apoyadas por tres textos eclesiásticos de este siglo: (1) *Divino afflante Spiritu,* encíclica del papa Pío XII (1943) sobre la promoción de los estudios bíblicos, que insistía imperiosamente en el estudio de las formas literarias de la Biblia como medio fundamental de interpretación de la misma (§ 35-39; AAS 35 [1943] 314-317; *EnchBib* § 558-560; RSS, 97-99). Esta insistencia sirvió implícitamente para estimular la crítica de las formas entre los intérpretes católicos, incluso en el estudio de los evangelios. (2) *Instructio de historica evangeliorum veritate,* de la Comisión bíblica, publicada en 1964, que recomendaba claramente los métodos de crítica de las formas y de crítica de la redacción en la interpretación de los evangelios y hablaba explícitamente de las tres fases de la tradición mencionadas más arriba (cf. también el apéndice). (3) *Dei verbum,* la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la «divina revelación» (1965), que en un breve párrafo (19) recapitulaba sucintamente las enseñanzas de la instrucción de la Comisión bíblica, que de esta manera se convertía en su propia forma de entender la interpretación evangélica (cf. apéndice). Así tal interpretación de los evangelios tiene el apoyo no sólo de la comisión vaticana sino también de los padres del concilio. Por eso, incluso las autoridades eclesiásticas han promovido y apoyado la moderna interpretación crítica de los evangelios canónicos, reconociendo que en la providencia de Dios se ha dado a la comunidad cristiana una clave para la interpretación de los mismos que no había tenido con anterioridad y que ha abierto de forma notable e inesperada los tesoros de los escritos bíblicos, y cuyo menosprecio sólo iría en detrimento de la misma fe cristiana.

¿Por qué en estos tiempos? Una respuesta fácil es referirse a los grandes avances ecuménicos entre los católicos romanos y otros cristianos procedentes de la Reforma. La aproximación que se ha producido entre dos grupos cristianos históricos en cuanto a la interpretación de la Biblia sólo se puede explicar haciendo referencia a esta forma de interpretación histórico-crítica de la Escritura que anteriormente no se conocía.

j) Finalmente, debe quedar bien claro que el error de los enfoques simplistas o fundamentalistas de los evangelios consiste

precisamente en confundir la fase III con la fase I de la tradición evangélica. Entre una y otra pasó cuando menos una generación, durante la cual lo que se recordaba de Jesús en la fase I quedó sometido a una profunda y constructiva reflexión cristiana nacida de la fe en él como Cristo Señor. Lo que los evangelistas han puesto en labios de Jesús no son simplemente sus «mismas palabras» *(ipsissima verba)* sin más. Puede estar basado en algo que él había dicho, pero ese «algo» hay que descubrirlo en cada caso con métodos de crítica formal y redaccional. Lo que los evangelios nos presentan de la fase I ha sido filtrado a través de la tradición de la fase II y el proceso selectivo, editorial y explicativo de la fase III. En otras palabras, los evangelios nos ofrecen la forma en que se presentaba Jesús a los lectores cristianos de, aproximadamente, el año 65 d. C. (Marcos), o el 80 d. C. (Mateo, Lucas) o el 90 d. C. (Juan). Indirectamente, son también un testimonio de cómo se predicaba a Jesús como «Señor y Mesías» durante los años 30, 40, y 50 y, en esa predicación, de cómo se entendía que había sido su ministerio hacia el año 30 d. C.

Pretender que la fase III sea igual a la fase I es incurrir en una ingenuidad. Además, puede llegar a tener repercusiones desastrosas, como se ha comprobado muchas veces: o el suicidio intelectual (renuncia a pensar y a utilizar el propio entendimiento, el mayor don natural de Dios a los seres humanos) o una total pérdida de fe (no querer seguir el camino por el que el Espíritu guía a la comunidad cristiana).

5. *¿Hasta qué punto son históricos los relatos de la infancia de Mateo y Lucas?*

Los relatos de la infancia tienen un núcleo histórico, pero aparte de eso, es difícil decir qué puede ser considerado histórico y qué no.

a) Los relatos de la infancia no surgieron en la fase más primitiva de la tradición evangélica. El evangelio de Marcos carece de este tipo de narraciones, y lo mismo pasa en el evangelio de Juan, que se considera normalmente fruto de una tradición igualmente primitiva que se desarrolló con independencia de los sinópticos. Juan tiene, en su lugar, el prólogo sobre la Palabra hecha carne (1, 1-18). Los relatos de la infancia surgieron en un momento de la tradición en que la gente se empezó a preguntar

por la procedencia de Jesús y sus antepasados. Estas narraciones responden a un interés biográfico que en un momento dado afloró en la tradición evangélica. Responden a las preguntas *quis?* y *unde?*: ¿quién es Jesús? y ¿de dónde proviene? Estas narraciones han sido colocadas formando una unidad al principio de los evangelios, que de lo contrario comenzarían con el relato de la aparición de Juan Bautista predicando el bautismo y la penitencia, Mt 3, 1-3 y Lc 3, 2-4, al igual que el comienzo del evangelio de Marcos (1, 2-4). La aparición de Juan Bautista constituye probablemente el comienzo de la tradición conservada en el evangelio de Juan (en la prosa dentro del prólogo [1, 6-7.15] y en la continuación del prólogo [1, 19-27]).

b) Hay diferencias notables entre los relatos de la infancia de Mateo y los de Lucas. Mateo tiene seis episodios: la genealogía de Jesús (1, 1-7), en orden descendente desde Abrahán a José; y cinco episodios, cada uno de los cuales encuentra su clímax o concluye con una cita del antiguo testamento: el relato de la concepción virginal de Jesús (1, 18-25); la visita de los magos (2, 1-12); la huida a Egipto (2, 13-15); la matanza de los inocentes (2, 16-18); y la vuelta de Egipto a Nazaret (2, 19-23). Los relatos de la infancia de Lucas no tienen nada que ver con Mt 2, 1-23, y su estructura es totalmente diferente: están estructurados principalmente mediante el paralelismo de las anunciaciones de la concepción de Juan Bautista (1, 5-23) y la de Jesús (1, 26-38), del nacimiento de Juan (1, 57-58) y de Jesús (2, 1-4), de la circuncisión y manifestación de Juan (1, 59-80) y de Jesús (2, 21), con episodios intercalados. Los relatos de la infancia de Mateo no dicen nada de Juan Bautista, ni referente a Lc 2, 8-52 (la venida de los pastores a Belén, la presentación de Jesús en el templo, la visita a Jerusalén a los doce años). Además, en Mateo José recibe la comunicación celestial sobre la concepción virginal de María (1, 20-21, de parte de un ángel del Señor [innominado] en un sueño), mientras que en Lucas es María la que recibe el anuncio (1, 28-35, de parte de Gabriel). Si contásemos solamente con el evangelio de Lucas, concluiríamos que Jesús debió conocer a Juan, su pariente (hijo de Isabel, pariente de María, 1, 36). Sin embargo, en el evangelio de Juan, el Bautista dice: «Yo lo conozco» (1, 31), una sorprendente confesión si los relatos de la infancia de Lucas estuviesen en lo cierto. Tales diferencias difícilmente permiten armonizar los detalles de Mateo y Lucas así como compaginar algunos detalles con otras tradicio-

nes evangélicas. Todo esto ha llevado a plantearse la cuestión de si los detalles de los evangelios de la infancia son narrados como históricos.

c) La mayor parte de los exegetas del nuevo testamento, al analizar las relaciones entre los evangelios sinópticos, admiten que Mateo y Lucas utilizan a Marcos y a Q, pero señalan que ni Mateo depende de Lucas ni Lucas de Mateo (cf. *supra* § 1d). Evidentemente los relatos de la infancia de Lucas no dependen de Mateo ni viceversa. Esta solución da razón de la diversidad de los dos evangelios de la infancia y muestra que cada evangelista, al construir sus evangelios de la infancia, fue independiente y estuvo movido por objetivos literarios distintos (Mateo para subrayar el cumplimiento del antiguo testamento; Lucas para enfatizar el paralelismo de la intervención de Dios en la concepción y el nacimiento de Juan y Jesús).

d) A pesar de tal independecia y de las diferencias señaladas, hay doce puntos en los que Mateo y Lucas coinciden en sus relatos de la infancia:

1. El nacimiento de Jesús está relacionado con el reinado de Herodes el Grande (Mt 2, 1; Lc 1, 5).
2. María, antes de concebir a Jesús, es una virgen comprometida con José, con el que todavía no convive (Mt 1, 18; Lc 1, 27.34; 2, 5).
3. José es de la casa de David (Mt 1, 16.20; Lc 1, 27; 2, 4).
4. Un ángel del cielo anuncia la próxima concepción y nacimiento de Jesús (Mt 1, 20-21; Lc 1, 28-30).
5. Jesús es reconocido como el Hijo de David (Mt 1, 1; Lc 1, 32).
6. Su concepción se va a realizar por obra del Espíritu santo (Mt 1, 18.20; Lc 1, 35).
7. José no toma parte en la concepción (Mt 1, 18-25; Lc 1, 34).
8. El nombre «Jesús» es impuesto mediante intervención celestial antes del nacimiento (Mt 1, 21; Lc 1, 31).
9. La intervención celeste identifica a Jesús como salvador (Mt 1, 21; Lc 2, 11).
10. Jesús nace después que José y María han empezado a convivir (Mt 1, 24-25; Lc 2, 4-7).
11. Jesús nace en Belén (Mt 2, 1; Lc 2, 4-7).
12. Jesús se instala, con María y José, en Nazaret de Galilea (Mt 2, 22-23; Lc 2, 39.51).

En estos doce puntos podemos usar a Mateo como un comprobante o control histórico de Lucas y viceversa, puesto que se trata de un caso de testimonio múltiple e independiente. Mateo y Lucas han recibido tradiciones anteriores comunes sobre la infancia de Jesús. Ambos han recogido estos detalles, que pueden ser considerados como el núcleo histórico, y los han incorporado en una composición literaria estructurada por ellos mismos.

En cuanto a los otros detalles de los dos relatos de la infancia, aparte de estos doce que han recibido los dos, probablemente provienen de las fuentes particulares que tanto Mateo como Lucas han tenido a su disposición, de M y L. Pero nadie puede estar seguro del uso de M y L para esta parte de la tradición evangélica; no se puede excluir la posibilidad de que Mateo y Lucas hayan compuesto libremente estas narraciones, siempre contando con estos doce puntos. Si esto es así, son inevitables las dudas sobre el carácter histórico del resto (por ejemplo, en Mateo la visita de los magos, la huida a Egipto, la matanza de los inocentes, la vuelta a Nazaret; igualmente en Lucas la visita de los pastores, la presentación en el templo, el encuentro de Jesús en el templo a los doce años). Tales detalles no tienen su equivalente en el otro evangelio de la infancia, y carecen por tanto de comprobante histórico. Sin embargo, el meollo histórico (los doce puntos) impide calificar los relatos de la infancia como simples elucubraciones sin base alguna.

e) Lo que tenemos que subrayar es que, aunque algunas escenas de los relatos de la infancia de Mateo y Lucas carecen de prueba histórica, no han sido incorporados en los evangelios *simplemente como relatos históricos. Cada episodio transmite* su propio significado teológico y cristológico y realza el mensaje del evangelio sobre el recién nacido Jesús, que es «el salvador, Cristo el Señor» (Lc 2, 11). Este sentido y mensaje queda claro aunque no se pueda mostrar la base histórica de todos los detalles de estos relatos de la infancia.

6. *El hecho del nacimiento virginal ¿recoge un simple hecho histórico o hay otras posibles formas de entenderlo?*

En principio, y en bien de una mayor claridad al estudiar los datos del nuevo testamento, sería mejor hablar de la *concepción* virginal de Jesús, pues esta es la única cuestión que se trata en

los relatos de la infancia. Nos interesa lo que se ha llamado *virginitas ante partum* de María, «virginidad antes del nacimiento (de Jesús)». En el nuevo testamento no se dice nada sobre la forma en que María *dio a luz* a Jesús, es decir, sobre lo que se llegó a llamar *virginitas in partu,* «virginidad en el parto». La expresión «nacimiento virginal» ha entrado en el hablar moderno por la sencillez con que formuló el credo de la primitiva Iglesia esta afirmación («natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine»; *ton gennethenta ek pneumatos hagiou kai Marias tes parthenou).*

a) La concepción virginal de Jesús no es mencionada nunca por Pablo, Marcos ni la tradición de Juan; entre los autores del nuevo testamento los únicos que la nombran son Mateo y Lucas. Pablo tiene conocimiento de la ascendencia davídica de Jesús (Rom 1, 3) e insiste en el nacimiento de Jesús «de una mujer» (Gál 4, 4) en una afirmación fundamentalmente soteriológica. Conoce la filiación divina de Jesús y da a entender su pre-existencia; ninguno de estos detalles le parece a él que esté en contradicción con los hechos anteriores.

Marcos no tiene relato de la infancia, y no se ve la menor huella de una creencia en la concepción virginal en su evangelio. Como se suele pensar que los relatos de infancia fueron la última parte de la tradición evangélica que tomó forma, el relato sobre la concepción virginal que aparece en los evangelios de Mateo y de Lucas representan casi con certeza un desarrollo posterior a Marcos.

Aun cuando el evangelio de Juan sea el último de los evangelios canónicos (ca. 90-95 d. C.) en cuanto a su redacción final, *su tradición puede remontarse en parte hasta un período tan temprano* como el del primero de los sinópticos (Marcos). Pero, y esto es lo importante, no demuestra ningún conocimiento de la desarrollada cristología de la concepción que se manifiesta en los relatos de infancia de Mateo y Lucas. (El lector no debe dejarse engañar por la lectura de Jn 1, 13 en la *Biblia de Jerusalén,* que sigue una tradición patrística: «la cual no nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios». Esta lectura insinúa la concepción virginal, pero no se halla confirmada en ningún manuscrito griego del cuarto evangelio ni en ningún texto crítico moderno del nuevo testamento griego. La *Nueva Biblia de Jerusalén* ha corregido la traducción de 1, 13, e incluso admite que el singular puede referirse al «origen divino de Jesús, no a su nacimiento virginal»).

b) La concepción virginal de Jesús aparece narrada en los relatos de la infancia de Mateo y Lucas. Se afirma claramente en Mt 1, 18-25 y, quizás menos claramente, en Lc 1, 31-35. En los relatos de infancia de Mateo y Lucas el evangelista intenta decirnos quién es Jesús y de dónde viene. Mediante la genealogía y el mensaje del ángel a José, Mateo hace comprender la ascendencia davídica de Jesús y el papel del Espíritu en su concepción; Lucas presenta estas dos mismas ideas en el mensaje de Gabriel a María. En estos dos episodios podemos detectar una dramatización y el desarrollo cristiano de una afirmación cristológica que en una ocasión se afirmó meramente en un paralelismo dentro del fragmento kerigmático introducido en Rom 1, 3-4: «Que, por línea carnal, nació de la estirpe de David y, por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte». Lo que se proclamaba kerigmáticamente sobre la relación de Jesús con David y con el Espíritu a partir de la resurrección, con el tiempo se retrotrajo a su misma concepción en la tradición que Mateo y Lucas heredaron de la comunidad cristiana anterior a ellos. El evangelio de Marcos, que no tiene relato de infancia, utilizó la escena del bautismo (1, 10-11) para expresar una relación semejante de Jesús con Dios en que se implicaba el Espíritu. Esta relación constituye la principal afirmación doctrinal de los relatos de Mateo y Lucas sobre la concepción virginal de Jesús; su intención principal es afirmar algo sobre Jesús, no sobre María.

c) Ni el relato de infancia de Lucas ni el de Mateo tienen en cuenta la pre-existencia o encarnación de Cristo. Estos elementos de «alta» (o sumamente desarrollada) cristología quizás tuvieran cabida en una fase anterior de la tradición neotestamentaria (por ejemplo, cf. Flp 2, 6-11 y los comentarios hechos *supra* en § 12b). Pero la teología de los relatos de la infancia es «más elevada» que la de Marcos en cuanto que presenta la relación de Jesús con Dios a través del Espíritu como algo que ahora se comprende que es verdad aplicado a su misma concepción.

d) Lo que hemos dicho hasta ahora resume el tema de la concepción de Jesús desde el punto de vista de la afirmación cristológica o, como algunos prefieren decir, en cuanto teologoumenon, o quizás en cuanto *glaubensaussage,* «afirmación de fe». Ciertamente lo es. Es posible comprender la concepción virginal de Jesús, tal como la describe el nuevo testamento, únicamente de esta manera (recuérdese la formulación de la pregunta). Pero

el relato de la concepción virginal ¿pretende ser también la afirmación de un «hecho histórico»? Así ha sido entendido, ciertamente, por los intérpretes del nuevo testamento (por ejemplo, H. Schürmann, que lo remontaría hasta «una íntima tradición familiar»); se ha entendido como histórico y basado en parte en un conocimiento público del embarazo de María antes de que fuera a vivir con José (cf. Mt 1, 18c); pero ¿cómo podía saber aquel público que aquello era «cosa del Espíritu santo»? O si María supo desde el principio que Jesús no había tenido un padre humano, ¿por qué se dio sólo un proceso gradual en la cristología? Es difícil de explicar, sin embargo, cómo pudo surgir una tradición semejante si no tuviese ninguna base real. En este asunto, que necesita un estudio mucho más detenido que el que es posible realizar en estas líneas, sólo podemos decir, con R. E. Brown, que «los testimonios bíblicos *científicamente controlables* dejan sin resolver la cuestión de la historicidad de la concepción virginal» (*The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus,* New York-Paramos 1973, 66). Pero Brown reconoce también que, para los católicos, la antigua tradición de la Iglesia proporciona una respuesta a esa parte de la pregunta.

e) Conviene recordar que incluso en los evangelios que tienen relato de la infancia y afirman la concepción virginal de Jesús hay elementos de una tradición que o no tienen en cuenta esta creencia o no la integran plenamente. Por ejemplo, Lc 2, 41 habla de María y José como «sus padres» (cf. v. 43), y María dice a Jesús cuando tenía doce años: «Tu padre y yo te hemos estado buscando» (2, 48). Y sin ninguna precisión sobre su condición de «padre putativo». Y Mt 13, 55 recoge la pregunta: «¿No es éste el hijo del carpintero?». Además las genealogías reconstruyen la ascendencia de Jesús a través de José (Mt 1, 16; Lc 3, 23 [con la corrección «según se suponía», que integra la genealogía lucana en la fe en la concepción virginal]). Cf. Jn 6, 42.

f) En suma, hay que reconocer que los datos del nuevo testamento sobre esta pregunta no dejan de ser ambiguos; no confirman necesariamente la afirmación de que esta creencia «formó parte de la enseñanza constante de la Iglesia desde el comienzo» (M. Schmaus, *Mariología,* en *Sacramentum mundi,* Barcelona 1972). Los datos sugieren más bien que esta creencia se abrió paso en el desarrollo de la cristología de la Iglesia primitiva, sin duda dentro del periodo neotestamentario, pero no pertenecen a la tradición *más primitiva.*

En este tema convendría consultar R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Madrid 1986, 517-533; R. E. Brown y otros, *María en el nuevo testamento,* Salamanca [3]1994, 79-134; y mi artículo *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament:* TS 34 (1973) 541-575, reimpreso ahora con un apéndice final en *To Advance the Gospel: New Testament Studies,* New York 1981, 41-78.

7. *¿Cómo debemos entender la referencia a los hermanos y hermanas de Jesús en el nuevo testamento?*

Las principales referencias a los hermanos y hermanas de Jesús en el nuevo testamento aparecen en el episodio de la visita de Jesús a «su pueblo» (Mc 6, 1-3). «¡Si es el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago, José, Judas y Simón! ¡Si sus hermanas viven con nosotros aquí!». Cf. Mt 13, 55-56, que tiene una formulación ligeramente diferente. Cf. también Mc 3, 32; Mt 12, 46. La tradición de Juan menciona a «su madre y hermanos» (2, 12), pero habla también de que «sus hermanos» no creían en él (7, 5). De la misma manera Pablo habla de Santiago de Jerusalén como «hermano del Señor» (Gál 1, 19; recuérdese cómo Josefo se hace eco de esta tradición, citado en el apartado 2, *supra*). ¿Significan estas referencias «hermanos y hermanas de sangre» o deben entenderse de otra manera?

a) Algunos intérpretes, recordando la larga tradición sobre María como *aeiparthenos* o «semper virgo» (DS 44, 46), prefieren entender las frases en un sentido más amplio; por el contrario, muchos protestantes las interpretan en sentido de hermanos y hermanas de sangre. La virginidad perpetua de María está bien confirmada en el siglo III, y por implicación se encuentra ya en las obras del siglo II, *Protevangelium Jacobi* (Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha,* 1374-1388 especialmente 9, 2; 17, 1; 18, 1 [hijos de José de un matrimonio anterior]; cf. *María en el nuevo testamento,* 261-263). Pero la pregunta se complica si tenemos en cuenta los testimonios del nuevo testamento; la respuesta no está únicamente en la tradición eclesiástica posterior.

b) Mt 1, 25 debe interpretarse con sumo cuidado: «El (José) no la conoció hasta que *(heos [hou])* ella dio a luz un hijo». Muchas veces se ha entendido esto en sentido de que la virgini-

dad de María se conservó hasta el nacimiento de Jesús *(virginitas ante partum),* pero que después José tuvo relaciones con María. Un estudio detenido del pasaje (v. 18-25) revela que la intención de Mateo en primer lugar era dejar clara la ausencia de relaciones maritales antes del nacimiento de Jesús, y esto en paralelismo con Is 7, 14 (LXX: una virgen que concibe y da a luz un hijo). Por consiguiente, el versículo 25 afirma que María siguió siendo virgen hasta el nacimiento de Jesús. No dice nada sobre las relaciones maritales posteriores al nacimiento de Jesús. Sólo cuando Mt 1, 25 se lee conjuntamente con Mc 6, 13 o Mt 13, 55-56 comienzan las dudas sobre si se quiere dar a entender algo más. Sin embargo, *per se,* Mt 1, 25 ni implica la *virginitas post partum* (la virginidad después del nacimiento [de Jesús]), ni la niega. Todo ello plantea una nueva pregunta sobre la medida en que las tradiciones de los relatos de infancia dependían del resto de las tradiciones del evangelio.

c) Es bien conocido que el griego *àdelphos* puede significar algo más que «hermano de sangre» (por ejemplo, «correligionario» [Rom 9, 3], «vecino» [Mt 5, 22-24], «hermanastro» [Mc 6, 17-18], «familiar, pariente» [Gén 29, 12; 24, 48], en este último sentido refleja meramente el sentido amplio del hebreo *'ah* o del arameo *'aha'*). La cuestión es si este sentido de «familiar, pariente» podría haber encajado en las frases de Mc 6, 1-3. ¿Hay alguna razón en el nuevo testamento para entenderlo así? (N. B. El nuevo testamento tiene una palabra para «primo» [Col 4, 10, *anepsios*]; por consiguiente, no habría que atribuir este sentido a *adelphos).*

d) Mc 15, 40 ofrece una razón para formular la pregunta sobre el significado de *adelphos.* Enumera las tres mujeres que están a cierta distancia de la cruz y mirando a Jesús crucificado: María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé. No es probable que el evangelista utilizara este circunloquio de «María la madre de Santiago y José» para designar a la madre de la persona que está colgada de la cruz. Además, sólo la tradición de Juan afirma que «su madre» estaba en pie junto a la cruz (19, 25). La tradición sinóptica no sabe nada de esto. Pero como los hijos Santiago y José son dos de los *adelphoi* mencionados en Mc 6, 3, se plantea esta pregunta: ¿En qué sentido se utiliza aquí *adelphos?* Si quiere decir «hermano de sangre», lo único que habría que decir es que Marcos ha utilizado un extraño circunloquio para decir que María, la madre de Jesús,

estaba en pie a cierta distancia de la cruz. Pero si la frase de 15, 40 no se refiere a la madre del Jesús crucificado, entonces Mc 15, 40 parecería sugerir que el *adelphos* de 6, 3 se debe entender en sentido diferente al de «hermano de sangre», por ejemplo, como «pariente, familiar». Cf. también Mc 15, 47; 16, 1; cf. Mt 27, 56.61; 28, 1.

En otras palabras, el nuevo testamento es de por sí ambiguo en cuanto al significado de *adelphos* en Mc 6, 3, cuando comparamos dicho versículo con Mc 15, 40.47; 16, 1. Esta ambigüedad se refiere al tema de la virginidad perpetua de María. Eso quiere decir que no es posible resolver fácilmente, basándose únicamente en los testimonios del nuevo testamento, el problema de si los «hermanos y hermanas» de Jesús deben entenderse en sentido estricto de hermanos de sangre o en el sentido amplio de parientes, familiares. Esta última posibilidad no queda excluida, en absoluto.

8. *¿Cómo deben entenderse los relatos evangélicos del bautismo de Jesús?*

Las referencias al bautismo de Jesús aparecen en los cuatro evangelios (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-33; Jn 1, 30-34) e inmediatamente en Hech 10, 37-38. No hay ninguna razón para poner en duda la historicidad del hecho de que Jesús de Nazaret, hacia el comienzo de su propio ministerio, se sometió a un lavado ritual realizado por Juan Bautista. La referencia indirecta al bautismo en el discurso de Pedro de Hech 10 puede reflejar sin más la propia narración de Lc en 3, 21-22. Sin embargo, algunos han supuesto que el discurso de Pedro cuando la conversión de Cornelio contiene un breve resumen de la primitiva predicación kerigmática cristiana (cf. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* [London 1936] 478). Si esta teoría tiene algo de validez, la referencia puede ser incluso anterior a la de Mc 1, 9-11 y puede ofrecer un testimonio independiente del mismo acontecimiento.

a) Los bautismos de Juan están confirmados extrabíblicamente. Josefo *(Ant.* 18.5, 2 § 116-117) al referirse a él dice «llamado el Bautista», tiene conocimiento de sus *baptismos,* y habla de ello en relación con un perdón de los pecados. Además, el bautismo de Juan puede situarse pausiblemente sobre el trasfondo de

los lavados rituales de la comunidad del Qumrán, formada por judíos palestinos de la época, que practicaba purificaciones (diarias) por creer que simbolizaban la purificación divina (mediante el fuego) del cuerpo humano y una purificación del mismo por «un espíritu de santidad» *(Manual de disciplina* [1QS] 4, 20-22). Los evangelios sinópticos han relacionado el bautismo de Juan con su predicación del arrepentimiento para conseguir el perdón de los pecados (Mc 1, 4.5; Mt 3, 6.11; Lc 3, 3).

b) Hay diferencias de detalle en las narraciones evangélicas del bautismo de Jesús. Aunque todos los evangelistas relacionan el episodio con el río Jordán, lo hacen con ligeras diferencias (cf. Mc 1, 9; Mt 3, 13; Lc 3, 3; 4, 1; Jn 1, 28; 3, 26 [«a la otra orilla del Jordán»]). Las diferencias en otros detalles son más acusadas. En Mc 1, 9; Mt 3, 13-16 Jesús es bautizado explícitamente por Juan, mientras que en Lc 3, 21-22 no se menciona al agente: «Después... de bautizarse también Jesús...». La razón del silencio de Lucas está en que ya ha contado el encarcelamiento del Bautista en los versículos 19-20; de esta manera termina esta historia de Juan antes de comenzar la de Jesús, y por eso no puede —por la lógica de su propia secuencia narrativa— mencionar el bautismo realizado por Juan. Téngase en cuenta que en Jn 1, 24-34 tampoco se dice en ningún momento que Juan bautizara a Jesús, ni siquiera que Jesús fuera bautizado; sin embargo, es algo que queda *implícito* en las palabras dirigidas a Juan por el que lo envió a bautizar. En esta diferencia se aprecia que los intereses de los evangelistas tienen mayor importancia que los meros detalles.

En Mc 1, 10, después del bautismo, se nos dice que «vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar hasta él», una experiencia del mismo Jesús; no se dice que hubiese ningún otro testigo. En Lc 3, 21-22 Jesús, tras ser bautizado, estaba en oración, cuando «se abrió el cielo y bajó sobre él el Espíritu santo en forma de paloma». Aquí el evangelista, como suele hacer en otros lugares (5, 16; 6, 12; 9, 18; 11, 2; 22, 32.41; 23, 46), ha presentado a Jesús en oración en un momento crucial de su vida. Pero, y esto es lo más importante, la apertura de los cielos y el descenso del Espíritu se cuentan como perceptibles para los demás. En Mt 3, 16 Jesús «vio el Espíritu de Dios que descendía sobre él» (como en Mc 1, 10), pero la apertura de los cielos se cuenta como perceptible para los demás («en esto se abrió el cielo»). En Jn 1, 32-33 el Bautista es el único que vio «al Espíritu descender del cielo

en forma de paloma». Así pues, los relatos difieren en cuanto si fue Jesús o los otros o el Bautista quienes percibieron lo que ocurría.

Además, en Mc 1, 11 y Lc 3, 22 la voz del cielo se dirige al mismo Jesús: «Tú eres mi Hijo a quien yo quiero, mi predilecto». En cambio, en Mt 3, 17 la voz celestial declara públicamente: «Este es mi Hijo, a quien yo quiero...». En Jn 1, 33 no se oye ninguna voz del cielo en el momento del bautismo ni se dice nada sobre la condición filial de Jesús; pero el que había enviado a Juan a bautizar *le* había ya dicho: «Aquel sobre quien *veas* que el Espíritu baja y se posa, ése bautiza con Espíritu santo».

c) Teniendo en cuenta estas diferencias de detalle es claro que ya no podemos reconstruir con exactitud lo que ocurrió en el bautismo de Jesús (en la fase I de la tradición evangélica), aparte de una comprensión genérica de que los primeros cristianos asociaban el bautismo de Jesús por Juan con una intervención celestial que daba a conocer su condición de elegido. Pero ya no está claro cómo ocurrió o a quién se hizo la manifestación (¿a Jesús, a los espectadores, a Juan?). Esto debería hacernos caer en la cuenta de que la importancia de la escena dentro de la tradición evangélica estaba en alguna otra cosa.

d) En el más primitivo de los evangelios la escena del bautismo (Mc 1, 9-11) sirve para identificar a Jesús de Nazaret ante los lectores: es el agente elegido por el cielo para predicar el «evangelio de Dios» (1, 14), a quien ahora se identifica como «Hijo a quien yo amo» (con una posible alusión al tema secundario de Is 42, 1 [LXX]). En el evangelio de Marcos cumple esta misión cuando se le ve posteriormente predicando, enseñando, curando y anunciando el reino de Dios. Esta identificación inicial de Jesús es lo realmente importante en la escena del bautismo de Marcos, tanto más importante por cuanto en este evangelio no hay un relato sobre la infancia y por el uso de títulos cristológicos asociados con esta parte de la tradición evangélica. La pregunta decisiva es qué revela la escena del bautismo a los lectores de los evangelios de Mateo y de Lucas que ya han identificado a Jesús con los diversos títulos que aparecen en los relatos de la infancia. En el caso del evangelio de Lucas, el relato de la infancia se introdujo, casi con toda seguridad, en un período posterior, tras la composición del núcleo fundamental del evangelio. Aun cuando Jesús ya ha sido identificado como Hijo de Dios en 1, 32.35, Lucas ha mantenido la escena del bautismo

porque iba asociada al comienzo tradicional de la historia del ministerio de Jesús y adquiere importancia para él en cuanto «comienzo» *(arche)* del período de Jesús en su concepción de la historia de la salvación.

e) ¿En qué medida podemos determinar la naturaleza de la experiencia personal del Jesús de la historia en relación con su bautismo al comienzo de su ministerio público? Es difícil dar una respuesta. Aparte del problema genérico de la conciencia del Jesús histórico (cf. *supra,* § 2e), las diferencias de detalle en este episodio incrementan la dificultad. Marcos ha reflejado claramente el resultado del bautismo como una experiencia personal de Jesús, y Lucas lo hace también en parte. En cambio, Mateo ha convertido la declaración celestial en una proclamación pública, y Juan en una revelación del cielo al Bautista nada más. Ninguno de estos dos últimos evangelios da pistas sobre lo que pudo haber experimentado el propio Jesús.

Muchas veces se dice (en los estudios de divulgación) que el bautismo de Jesús fue la ocasión en que tomó conciencia de que él era el Mesías de Dios. Sin embargo, esta afirmación es demasiado simplista. *En primer lugar,* las palabras de la declaración celestial de los sinópticos no identifican a Jesús como enviado ungido, como mesías. Se habla de su condición de hijo y quizás de su condición de siervo. *En segundo lugar,* el salmo 2, 7 («Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy»), que se utiliza muchas veces para confirmar esta interpretación, sólo aparece en algunos manuscritos, y no en los mejores, de la tradición de Lucas. Además, habría que demostrar que este salmo regio se entendía verdaderamente como mesiánico (como referencia a un mesías *esperado* que se sentaría en el trono de David) en el judaísmo palestino de la época. Sin embargo, no hay ninguna prueba de que los judíos antes del cristianismo interpretaran el salmo 2 en sentido mesiánico; esta interpretación sólo entra a formar parte del pensamiento judío mucho más tarde. *En tercer lugar,* Lucas es el único de los escritores del nuevo testamento que interpreta el bautismo de Jesús como su unción con el Espíritu santo (Hech 10, 38). Y es muy problemático hacer una extrapolación de un teologumenon cristiano tan tardío a la conciencia del Jesús de Nazaret histórico.

f) Habría que hacer un último comentario sobre la conversación entre Juan Bautista y Jesús, en Mt 3, 14-15 (Juan se habría negado a bautizar a Jesús diciendo: «¿Tú acudes a mí? Si soy

yo quien necesito que tú me bautices». Jesús contestó: «Déjalo ya, que así es como nos toca a nosotros cumplir todo lo que Dios quiera»). La conversación, recogida únicamente en Mateo, da un colorido típico de Mateo a la escena del bautismo (como ocurría con la adición de Lucas sobre la oración de Jesús); debería ponerse en relación con el tema más amplio de la rectitud (cf., por ejemplo, 21, 32). Convendría hacer dos observaciones más: 1) El «cumplimiento de toda justicia» subraya la relación del ministerio y bautismo de Juan con la voluntad salvífica de Dios; el Jesús de Mateo, al someterse al bautismo de Juan, reconoce la función del Bautista y el origen celestial de la forma salvífica de rectitud que su predicación anunció a sus contemporáneos. 2) «Déjalo así ahora». La sumisión de Jesús al bautismo de Juan como signo de arrepentimiento orientado a la remisión de los pecados implica al menos la identificación de sí mismo con la humanidad pecadora que busca una forma de rectitud concedida por Dios a través de Juan. Otra cuestión es si con ello se quería expresar una conciencia de pecado por parte del propio Jesús. Con esto volvemos a tocar el problema de la conciencia mencionado más arriba, y podemos preguntarnos si el episodio de Mateo tenía intención de responder a este problema. La protesta de Juan puede representar más bien la conciencia de la Iglesia primitiva que insistía en la impecabilidad de Cristo Jesús (cf. 2 Cor 5, 21; Jn 8, 46; Heb 4, 15; 7, 26) y la relación de precursor que el bautismo de Juan tenía con el bautismo cristiano.

9. *¿Cómo se deben entender las narraciones evangélicas de las tentaciones de Jesús?*

a) Que Jesús tuvo tentaciones en su vida terrena es un dato del nuevo testamento, también fuera de estas narraciones evangélicas. Heb 4, 15 constata que «no tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo como nosotros, aunque él no cometió pecado». También en Heb 2, 18 se dice: «El mismo se sometió al sufrimiento y a la tentación». Junto con las narraciones de los evangelios, estos versículos confirman la realidad de las tentaciones en la vida de Jesús de Nazaret.

b) En el evangelio más primitivo la tentación se describe así: «Inmeditamente [después del bautismo] el Espíritu condujo a

Jesús al desierto. Permaneció allí durante cuarenta días, siendo tentado por el demonio; estaba con las fieras y los ángeles le servían» (Mc 1, 12-13). Dos breves versículos para que conste la estancia de Jesús en el desierto en compañía de bestias salvajes y tentado por Satanás durante cuarenta días. Como en Hebreos, simplemente se constata el hecho, pero no se dice nada sobre el tipo de tentación. Como Hebreos, donde se afirma el triunfo sobre la tentación («aunque él no cometió pecado»), el texto de Marcos da a entender la victoria mediante la anotación «y los ángeles le servían». La escena de Marcos es una especie de paraíso recuperado.

c) En los relatos paralelos posteriores de Mateo y Lucas, los evangelistas han completado los detalles sobre el tipo de tentación que Jesús experimentó. Tanto Mateo como Lucas añaden el relato de Q de este episodio (Mt 4, 3-10; Lc 4, 3-12) después de la introducción de Marcos (Mt 4, 1-2; Lc 4, 1-2). El orden de las tentaciones es diferente. En Mateo el orden es: desierto, pináculo del templo de Jerusalén, montaña alta; mientras en Lucas: desierto, montaña alta, pináculo del templo de Jerusalén. En ambos el lazo de unión entre las tres escenas es la respuesta dada por Jesús al tentador mediante una serie de citas del Deuteronomio. El orden original de Q lo conserva sin duda Mateo, donde Jesús contesta al tentador citando en orden descendente el Deuteronomio (8, 3; 6, 16; 6, 13); Lucas ha cambiado el orden de las dos últimas tentaciones para adaptarlas a su propia perspectiva geográfica, su preocupación por Jerusalén: incluso la última tentación tiene lugar en la ciudad de destino.

d) El problema que se plantea con estas escenas es que no mencionan ningún testigo. Presentan únicamente a Jesús y a Satanás. ¿Cómo llegaron a saber los primitivos cristianos de estas confrontaciones de Jesús con el tentador? Además, aparte de Mt 4, 10, donde Jesús exclama: «Márchate, Satanás», toda la conversación entre Jesús y Satanás está construida mediante citas o alusiones a pasajes del antiguo testamento: Satanás alude a Ex 16 (o Núm 11, 7-8), a Dt 12, 30-31 (o Ex 23, 23-33), y a Ex 17, 1-7; y Jesús contesta (en Mateo) citando Dt 8, 13; 6, 16; 6, 13. Todo lo cual indica que las escenas de las tentaciones de Q parecen ser construcciones secundarias. Pero la cuestión es la siguiente: ¿por qué han confeccionado los cristianos primitivos este tipo de historias fantásticas sobre Jesús? Claramente estas escenas no pretenden ser entendidas literalmente (es decir, que un tentador

personal se encontró con el Jesús de la historia), puesto que al final, a pesar de ser llevado al pináculo del templo y a una montaña alta, Jesús se encuentra todavía en el desierto (Mt 4, 11), desde donde marchó a Galilea.

Una solución a este problema puede encontrarse en el estilo parabólico de estos relatos. Podrían haber tenido su origen en el mismo Jesús, que podría haberles explicado a sus discípulos de esta forma con gran dramatismo y simbólicamente que había estado sometido a tentaciones durante su ministerio. La oposición de sus contemporáneos y el rechazo del mensaje predicado por él podría constituir el trasfondo de la tentación de usar su poder para acabar con la oposición y el rechazo. Así pues, pudo haber dramatizado en estas escenas la seducción de usar su poder para alimentar su propio *ego* apartándose del designio de su Padre, de buscar notoriedad y dominio de parte de los hombre y no de Dios, y de manifestarse portentosamente delante de sus adversarios dándoles «una señal del cielo» (Mt 16, 1). Así estas escenas nos presentan a Jesús tentado de abandonar su fidelidad al Padre. El mensaje resultante es que ha sido probado y ha sido hallado fiel; él es el «Hijo de Dios» fiel y obediente. (Recuérdese el desafío del tentador: «Si eres el Hijo de Dios...» [Mt 4, 3.6; Lc 4, 3.9]). Así desde el principio de su ministerio Jesús es presentado en Mateo y Lucas no sólo como el «Hijo querido» del Padre (en la escena del bautismo, Mt 3, 17; Lc 3, 22), sino también como el Hijo de Dios probado y fiel. Independientemente de que se pueda establecer o no la historicidad de las escenas de las tentaciones, su significado religioso está claramente definido.

10. *¿Qué temas de los evangelios se aceptan como representación de las enseñanzas del mismo Jesús?*

Aun cuando los modernos intérpretes del nuevo testamento examinan cuidadosamente todos los dichos o enseñanzas que los evangelistas ponen en labios de Jesús, existe un acuerdo general sobre ciertos temas de su enseñanza auténtica (recuérdense los criterios mencionados en el apartado 2, *supra*).

Desde el primer momento hay que darse cuenta de que la tradición sobre el ministerio de Jesús en los sinópticos y en Juan yuxtapone muchas enseñanzas sobre Dios, el reino, la salvación, el pecado, la ética y la escatología sin una distribución por temas

ni presentación sistemática. Además, no se ha atribuido a Jesús ningún cuerpo sintético de doctrina; por eso, los intentos de sintetizar los «temas» de su enseñanza deben entenderse en su verdadera dimensión: son elaboraciones modernas. Teniendo esto presente, podemos destacar cinco temas principales dentro de la predicación del Jesús histórico.

a) El tema principal, tanto explícitamente en sus dichos y parábolas como implícitamente en sus milagros y acciones, fue el ofrecimiento a los seres humanos de una nueva forma de salvación divina: que la soberana actividad de Yahvé se estaba manifestando de nuevo en la historia humana, inaugurando una era en que los hombres serían llamados a reaccionar en fe a esta divina manifestación salvífica. La «salvación» como liberación del mal físico, del peligro o enfermedad personal, del desastre nacional o de la degradación moral fue ofrecida por Yahvé a su pueblo *elegido* desde tiempos antiguos a través de sus portavoces, Moisés y los profetas. En el antiguo testamento Israel se dirige muchas veces a Yahvé llamándolo su «Salvador» (Is 43, 11; 45, 15. 21; Os 13, 4; cf. Sal 68, 19-20) y él manda a su pueblo enviados humanos llamados «salvadores» (Jue 3, 9.15; 2 Re 13, 5; Neh 9, 27). Pero la principal enseñanza de Jesús fue una proclamación de salvación que prescindía de la elección de Israel, que difería en ocasiones de algunos elementos de su tradición legal, y que llamaba al pueblo al arrepentimiento escatológico, de manera uniforme centrada en su propia persona (haciendo de la aceptación de su persona un problema fundamental de sus vidas). En él se hacía esta nueva y definitiva oferta divina de salvación dirigida a todos los hombres, a los pobres, a los proscritos, a los pecadores, quizás incluso hasta a los samaritanos y a los no judíos que acudieran a él (según cómo se valore la tradición sobre las relaciones de Jesús con los judíos y con los samaritanos). (En la respuesta a la pregunta 11 hablamos de forma más específica sobre esta enseñanza salvífica).

b) Un segundo tema de la predicación de Jesús fue la validez fundamental de lo que habían enseñado desde antiguo la Escritura y la tradición. Jesús repitió el *shema* (Dt 6, 4, citado en Mc 12, 29) y reconoció la ley del antiguo testamento como fuente de la voluntad de Dios para la conducta humana. Pero también expuso una nueva manera de configurar la vida y la conducta humana, al margen de toda casuística. No toda la oposición de Jesús a las interpretaciones de los escribas y fariseos recogida

en los evangelios canónicos se puede atribuir a disputas posteriores entre la Iglesia y la sinagoga (cf. Mc 7, 6-7). En conexión con esta consideración fundamental hacia el pasado está su actitud hacia las antiguas formas de piedad (oración, ayuno y limosna, Mt 6, 1-18) y hacia la observancia del sábado o del culto ritual (Mc 2, 23-27). Pero también insistió en el significado verdadero y espiritual de estas prácticas y trató de purificarlas de todas las actitudes demasiado humanas (evasión, hipocresía, orgullo) que se asociaban con facilidad a las creencias y tradiciones antiguas.

c) Un tercer tema en la predicación de Jesús fue una insistencia especial en Dios como Padre. Su predicación reforzaba la tradicional concepción de Dios entre los israelitas sin introducir novedades en el cuadro general. Yahvé seguía siendo el único ser divino, que había escogido a Israel, le había dado la ley, y juzgaba a toda la humanidad; su actividad seguía dirigiendo la existencia humana y guiando todas las cosas con su providencia. Yahvé era, de hecho, el padre de Israel (cf. Dt 32, 6; Jer 3, 4.19; 31, 9; Is 63, 16). Pero Jesús consideraba a Yahvé Padre de una forma especial, lo llamaba *Abba* con un matiz individual, personal (Mc 14, 36), y enseñaba a sus seguidores a reconocer esa paternidad en una nueva forma de oración (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Esta insistencia en Dios en cuanto Padre aparece representada de distinta manera en la tradición sinóptica y en la de Juan. En esta última hay un desarrollo muy amplio. Pero se trata de un tema de enseñanza que, en su forma primitiva, debe rastrearse hasta el mismo Jesús.

d) Un cuarto tema de la enseñanza de Jesús implicaba implícitamente a su propia persona y el papel que debía desempeñar en la nueva forma de salvación divina. Actuaba como agente de Yahvé, como alguien capaz de perdonar los pecados y de reinterpretar la palabra de Dios en la Escritura. Además, se ocupaba en todo momento de la presencia del pecado en los seres humanos, enseñando que era posible conseguir el perdón de Dios, precisamente a través de él mismo. Un aspecto de su misión puede apreciarse en su interés por diferenciarse de las antiguas actitudes legales y de ciertas creencias y costumbres arraigadas en el mismo antiguo testamento (por ejemplo, su actitud hacia el adulterio [Mt 5, 27] y el divorcio [Mc 10, 2-12; Lc 16, 18]). Por eso la actitud que adoptó hacia Moisés, las Escrituras y Dios revelaba mucho sobre él mismo. Pero se trataba únicamente de

una enseñanza implícita e indirecta. Sin embargo, el impacto que su enseñanza, su ministerio y su personalidad produjeron sobre aquellos que lo escuchaban hicieron que muchos de ellos se dieran cuenta de que se estaba presentando como alguien distinto del resto de los maestros de la época y de los profetas antiguos (Mc 1, 22).

e) Finalmente, su enseñanza incluía una nueva insistencia en el papel del amor en la vida humana. El antiguo testamento había insistido en el amor a Dios y en el amor al prójimo (= los otros judíos: Dt 6, 4-5; Lev 19, 18). Jesús no sólo reiteró esta insistencia (Mc 12, 30-31), sino que la amplió para incluir incluso a los propios enemigos (Mt 5, 44) y vio en ella el resumen de todo lo que se exigía al israelita piadoso (Mt 22, 40) y la interiorización de la obediencia misma. Esta actitud estaba en la raíz de todas las exigencias específicas (sobre la riqueza y la pobreza, sobre los impuestos y Roma, sobre la comida o la bebida y los pecadores). La tradición de Juan reformuló esto a su propia manera y con un énfasis especial: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros» (Jn 13, 35).

Algunos intérpretes modernos podrían sentirse inclinados a poner en duda alguno de los temas enumerados, pero eso sería solamente una demostración de la dificultad que se presenta cuando se intenta aislar temas de la enseñanza que parecen remontarse al mismo Jesús histórico. Los temas enumerados más arriba aparecen formulados de una u otra manera en las diversas tradiciones evangélicas, aun cuando no hayamos presentado todas las referencias posibles a los mismos.

11. *¿Qué enseñó Jesús sobre el reino de Dios?*

La realeza de Dios es una idea muy utilizada en el antiguo testamento, aun cuando la expresión exacta, «reino de Dios», que en una u otra forma es tan común en el nuevo testamento, casi nunca aparece en los escritos protocanónicos del antiguo testamento. La expresión más próxima es la de *malkût Yahweh,* «el reino del Señor» (en el post-exílico 1 Crón 28, 5; cf. el deuterocanónico Sab 10, 10).

a) La realeza de Dios era una forma de expresar la soberanía de Yahvé sobre sus criaturas humanas, y en realidad sobre toda

la creación. Su realeza denotaba el derecho a ser reconocido como ser con una influencia dominante en las vidas de los seres humanos (cf. Sal 22, 28; 45, 6;103, 19; 145, 11.13; Dan 4, 3.34; Crón 17, 14; 29, 11). Esta influencia regia se entendía por encima de todo como una influencia «salvífica» (cf. *supra* § 10), pero era también consultiva (debía ser consultado a través de los oráculos, en el templo), judicial (debía emitir su veredicto sobre la conducta humana y nacional), y relacionada con la alianza (pues su actividad estaba dirigida por sus atributos soberanos de la amabilidad [*hesed*], la rectitud [*sedeq, sedaqah*], la fidelidad [*'emet*] y la misericordia [*rahamim*]). Especialmente en el período post-exílico la actividad regia de Yahvé adquirió un aspecto escatológico, que la asociaba con el «día del Señor». Esta evolución introdujo un aspecto temporal que prometía no sólo una nueva intervención de Dios en los asuntos humanos, sino también la expectación de una manifestación de su dominio soberano con el establecimiento de la paz, la abundancia y la armonía para todos los que reconocieran su dominio (cf. Is 2, 2-4; 11, 6-9; Miq 4, 1-4; descrito con tono apocalíptico en Is 24–27; Zac 9–14).

b) El «reino de Dios» (o «de los cielos») fue, en la predicación de Jesús, una forma específica de anunciar la nueva forma de la salvación de Dios. Aunque hay expresiones de Qumrán que constituyen un eco de la enseñanza del antiguo testamento sobre la «realeza» de Yahvé (1 QM 12, 7; 4QEn-Giants[a] 9, 6; etc.), la expresión «reino de Dios» o «de los cielos» (una perífrasis judía para designar a Dios en el evangelio de Mateo) no aparece casi nunca en estos textos. Podemos preguntarnos con qué frecuencia se utilizaba en el lenguaje judío de la Palestina de la época. Por eso, la insistencia que recibe en la enseñanza de Jesús en los evangelios canónicos es muy significativa. Pero lo que más llama la atención es que Jesús casi nunca explicó lo que quería decir la realeza o el reino de Dios, dando más o menos por sentado que era algo que ya se entendía. Se insistía en los aspectos salvíficos y temporales (escatológicos) de esa realeza, pero en su enseñanza se aprecia también que el Reino tenía un aspecto espacial: era algo a donde se podía «entrar» (Mc 9, 47; 10, 23-25); también podía ser «heredado» (Mt 25, 34). En la predicación del Reino se utilizaban algunas veces acentos apocalípticos por lo que podría interpretarse como una especie de irrupción manifiesta y visible del dominio de Dios a escala cósmica. Esta visión apocalíptica del Reino servía para impedir una comprensión ingenua

del mismo, como si fuera una realidad meramente interna, una actitud del corazón humano. Las parábolas de Jesús —despojadas de sus adiciones eclesiásticas posteriores— presentaban muchas veces el Reino como una realidad de la actividad de Dios entre los seres humanos; debía crecer en medio de ellos, extenderse de forma misteriosa y callada pero segura, y por lo tanto «llegar» a ser una realidad plena. El triunfo del Reino estaba asegurado, aun cuando pudiera verse el mal entre sus efectos (pero no como *su* efecto).

c) El principal problema en la predicación de Jesús sobre el Reino es su escatología. ¿Debemos pensar que Jesús enseñaba que la «venida» del Reino en el tiempo era inminente? Los intérpretes del nuevo testamento no llegan aquí a un acuerdo; hay casi tantas respuestas a esta pregunta como intentos de dar con la solución. Se ha hablado de la escatología en cuanto «realizada» (C. H. Dodd), es decir, que el Reino es ya accesible en la persona de Jesús. Para otros es algo «futuro, pero próximo» (A. Schweitzer, R. Bultmann), es decir, se espera como una intervención inminente; y para otros es algo «inaugurado» (J. Jeremias), es decir, en proceso de ser realizado, o a la vez presente y futuro (W. G. Kümmel). La dificultad en este tema es que los datos de las tradiciones evangélicas son de tal naturaleza que no es posible encajarlo todo en una simple clasificación. De hecho, un escritor como Lucas ha reformulado claramente algunos de los dichos, por el retraso de la parusía. Parece preferible la concepción de Kümmel o Jeremias, pues los dichos atribuidos a Jesús en este punto reflejan el espectro del antiguo testamento sobre el «día del Señor». En realidad, no podemos saber con certeza lo que pudo haber dicho Jesús de Nazaret sobre la inminencia del Reino.

d) En los sinópticos Jesús anuncia una nueva forma de esta actividad regia de Dios entre los hombres. En el evangelio de Lucas es por encima de todo el predicador del Reino, mientras que en los evangelios de Marcos y Mateo se le presenta más bien como alguien que establece este Reino entre los hombres a la vez con su palabra y con su poder (cf. Mc 1, 14-15; Mt 12, 28; obsérvese que en el evangelio de Lucas, Juan Bautista no es un predicador del Reino [compárese Mt 3, 2; 4, 17 con Lucas]). El «Reino» se promete a los «santos» en Dan 7, 18 (= el conjunto de Israel); el Jesús de Mateo reclama para sí mismo la autoridad de dicho Reino (Mt 28, 18; cf. 16, 28), y en nombre de todo el

poder que va asociado con ello, encarga a sus seguidores que vayan a hacer discípulos, a bautizarlos y enseñarles en su nombre (compárese con el apéndice de Mc 16, 15). Al final de los evangelios de Mateo y de Marcos se ve cómo la predicación de Jesús sobre el Reino recibió una reformulación muy específica en las décadas siguientes de la Iglesia primitiva.

e) Finalmente, en algunos lugares del nuevo testamento hay una referencia al propio reino de Jesús (por ejemplo, Lc 23, 42; Jn 18, 36-37; Col 1, 13). No es fácil decir hasta qué punto es primitiva esta noción del propio reino de Jesús, hasta qué punto está inspirada en su enseñanza; parece haber nacido de una cristología más desarrollada (cf. 1 Cor 15, 24-28) o de una reflexión sobre la relación de la Iglesia (el reino del Hijo) con el reino de Dios.

12. *¿Cómo hay que entender los dichos y las parábolas de Jesús? ¿y el sermón de la montaña?*

Hay que distinguir los dichos de Jesús que aparecen en los evangelios sinópticos de los que aparecen en la tradición de Juan. En los sinópticos, el material de los dichos aparece en general repartido en tres grupos: dichos aislados, parábolas y declaraciones (lo que R. Bultmann llamaba apotegmas). Los mencionados en último lugar son dichos incrustados en la tradición narrativa de los sinópticos, es decir, historias vueltas a contar pensando en la declaración o frase significativa introducida en ellas. Un ejemplo sería el relato en que presentan a Jesús el denario romano con la efigie del César y la respuesta consiguiente de Jesús: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17), narración con detalles dramáticos, que se conservan únicamente pensando en el dicho. Otro ejemplo sería el relato sobre los discípulos que cogen trigo del campo en un sábado y el comentario de Jesús a los fariseos de que «el sábado estaba hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27).

a) Los dichos aislados debieron conservarse en las primitivas comunidades cristianas; llegaron a separarse de sus contextos históricos y con el tiempo se encontraron relacionados con materiales distintos de los diferentes evangelios. Un ejemplo de estos dichos sería el que dice que nada hay oculto que no deba saberse

o hacerse público, que Lc 8, 17 toma de la fuente de Mc 4, 22, pero que vuelve a aparecer en el evangelio de Lucas en otra forma (12, 2), paralela a Mt 10, 26, y que por tanto procede de la fuente «Q». Como ha señalado R. Bultmann, estos dichos aislados pueden subdividirse además en (I) dichos sapienciales (II) dichos proféticos y apocalípticos (III) dichos legales y normas de la Iglesia; y (IV) dichos encabezados por «yo». Algunos de los pertenecientes a la tercera categoría reflejan problemas posteriores de la Iglesia y han sido cuando menos reformulados desde el punto de vista de estos problemas, si es que contienen realmente un núcleo auténtico.

b) Entre el material con dichos que aparece en los evangelios sinópticos son muy características las parábolas de Jesús. La tradición de Juan no contiene *parabolai,* pero en una ocasión transmite una *paroimia,* «un dicho figurativo» (10, 6, que hace referencia al dicho precedente sobre el pastor y el rebaño [cf. Jn 10, 2.5.9]). En la mayoría de los casos, las parábolas sinópticas son símiles desarrollados, en los que el relato, aunque ficticio, se corresponde con la vida real (y específicamente con la vida en la Palestina del siglo I, con gran colorido semita). Este relato enseña una verdad (sobre el Reino, sobre la bondad de Dios, sobre la conducta de los discípulos) sirviéndose de una ilustración, pero también introduciendo un rasgo nuevo o sorprendente que choca al oyente y le obliga a una posterior reflexión o examen. La mayoría de las parábolas sólo tienen un punto de comparación, pero algunas de ellas tienen una tendencia a la alegoría que identifica varias figuras o elementos de la parábola (por ejemplo, la parábola de los malos viñadores, Mc 12, 1-2 y par). Las parábolas son un recurso didáctico, que trata de descubrir un aspecto obvio del Reino, de Dios o de la conducta, pero muchas veces son bastante sutiles. Esta sutileza provocó luego nuevas «interpretaciones» de las parábolas, que algunas veces los evangelistas o las tradiciones que ellos utilizaron han puesto en labios del mismo Jesús. Tenemos, por ejemplo, la parábola del sembrador en Mc 4, 3-20. La parábola aparece en los versículos 3-8; el versículo 9 contiene un dicho aislado. Los versículos 10-13 son la explicación de la Iglesia primitiva sobre las razones que movieron a Jesús a utilizar parábolas, y los versículos 14-20 la interpretación que la Iglesia primitiva hacía de la misma parábola. Otro ejemplo podría ser la parábola del mal administrador, en Lc 16, 1-13. La parábola propiamente dicha está en los ver-

sículos 1-8a, pero 8b-9.10-12.13 constituyen tres interpretaciones alegóricas de la parábola, es decir, tres aplicaciones homiléticas diferentes que alegorizan algunos detalles del relato de los versículos 1-8a, saliéndose del mensaje que se quería comunicar realmente con la parábola. Cf. también J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* Estella [4]1976; R. E. Brown, *The Parables of the Gospels* (Glen Rock, New Jersey: Paulist, 1963); mis *Essays on the Semitic Background of the New Testament,* 161-184.

c) Como los intérpretes intentan comprender los dichos, parábolas y declaraciones de la tradición sinóptica, su interés no está exclusivamente en despojar al texto de sus añadiduras para recuperar los *logia* o dichos y parábolas originales de Jesús. También intentan comprender el contexto evangélico en que están introducidos los dichos, así como qué es lo que podrían significar para un lector moderno. En muchas ocasiones, el trabajo de redacción del evangelista tiene una tendencia teológica o un matiz interpretativo que puede ser tan importante para los cristianos de nuestra generación como los dichos originales de Jesús. Tenemos, por ejemplo, la adición de Lucas («el Espíritu santo») al dicho de Jesús sobre la oración escuchada: «Pues si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños, ¿cuánto más vuestro Padre del cielo dará el Espíritu santo a los que se lo piden?» (Lc 11, 13). Compárese con la forma «Q» del dicho, más original, en Mt 7, 11 («Pues vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre... dará cosas buenas a los que se las pidan!». Y recuérdese la insistencia de Lucas en el papel del Espíritu en la vida cristiana. Algunos lectores pueden sentir cierta resistencia frente a esta «manipulación» de las palabras de Jesús, aunque se trata de un evangelista inspirado. Quizás preferirían pensar que Jesús pudo repetir el dicho con ciertas variaciones en una ocasión diferente. Esta solución, por supuesto, es siempre teóricamente *posible.* Pero dada la complejidad y frecuencia del fenómeno, no convence y ni siquiera se puede aplicar al problema.

d) Volviendo a los dichos de Juan, nos encontramos con dichos que son independientes de los sinópticos y que proceden de una tradición que hace hablar a Jesús de forma muy diferente. Bultmann distinguió tres fuentes del evangelio de Juan: (I) una fuente de signos (las narraciones de los milagros de Jesús); (II) la fuente de los discursos de revelación; y (III) los relatos de la pasión y resurrección. Los dichos de Jesús procederían de la

segunda fuente. Aunque este análisis presenta muchas dificultades, y hoy día muchos ponen en duda la teoría de Bultmann sobre las fuentes en el evangelio de Juan, la distinción que él estableció sirve al menos para que el lector esté alerta ante la variedad de material que se encuentra en el cuarto evangelio. Más que proceder de una fuente escrita anterior, los discursos son composiciones de un autor (y un editor [al menos uno]) que ha estructurado los diálogos y relatos de acuerdo con su(s) propio(s) objetivo(s). Los discursos son muchas veces repetitivos y reflejan probablemente diferentes formas del mismo discurso que se han incorporado al evangelio. Sin embargo, no son creaciones de la nada. Lo que en ellos puede haber de histórico ha sido recubierto con otras cosas distintas (sobre todo con una meditación interpretativa y una retrospección especulativa).

La diversidad de los discursos de Juan respecto al material de los dichos de los sinópticos no es sólo una cuestión de lenguaje, en el sentido de estilo o gramática, sino también en el terreno de los conceptos e imágenes. Los discursos de Juan están caracterizados por un dualismo de luz y tiniebla, verdad y mentira, arriba y abajo; por un contraste entre padre e hijo; por numerosos dichos que comienzan con «yo soy» y que difieren de los dichos iniciados con «yo» de los sinópticos (por el uso absoluto del «yo soy» o el uso del mismo con predicados simbólicos); y por imágenes muy distintas en el caso de la salvación (el agua de la vida, el pan de la vida, la luz del mundo, la puerta del redil, etc.). Lo que en definitiva manifiestan los discursos es una comprensión de Jesús, con una cristología «elevada», aspecto hacia el que los sinópticos mostraron poco interés. Aunque «los discursos están formados por dichos tradicionales y desarrollos explicativos» (R. E. Brown), hay ciertamente más de lo segundo que de lo primero. Para una interpretación del contexto cristiano primitivo en que se produjo el evangelio de Juan, cf. R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado,* Salamanca ^{4}1996.

e) En cuanto al sermón de la montaña (Mt 5, 1—7, 27), hoy reconocemos que Mateo nos ha conservado aquí un cuerpo significativo de los dichos de Jesús. Sin embargo, sus noventa y nueve versículos contrastan con los treinta de su paralelo en Lucas, el sermón de la llanura (6, 20-49). Ambos contienen un discurso largo y prolongado que Jesús pronunció al comienzo de su ministerio en Galilea. (El sermón de Marcos en parábolas, 4, 1-33, puede ser un recuerdo de la misma ocasión). Los sermones de

Lucas y Mateo están relacionados: tienen el mismo tema básico (la rectitud que exige a los discípulos el reino de Dios), el mismo exordio (bienaventuranzas, aunque difieran en número), la misma conclusión (la parábola de las dos casas) y el mismo marco genérico (referencia a una montaña [Mt 5, 1; Lc 6, 12.17], y al comienzo del ministerio). Los dos continúan con la curación del siervo de un centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10). La forma más larga de Mateo se explica de dos maneras: (I) Lucas ha omitido gran parte del material, que sólo tendría significado en un contexto específicamente judeo-cristiano (por ejemplo, lo que corresponde a Mt 5, 17.19-20.22-24.27-28.33-39a.43; 6, 1-8.16-18; 7, 6.15); y (II) Mateo ha introducido muchos dichos que Lucas utiliza en otras partes, por ejemplo, para explicar su narración del viaje (Lc 9, 51—18, 14), Esta diferencia de tratamiento ilustra cómo estos dos evangelistas han utilizado el material «Q», introduciendo dichos aislados y parábolas en algunas partes de sus evangelios que ellos consideraban importantes.

La estructura del sermón de la montaña de Mateo está cuidadosamente trazada: a) exordio (5, 3-16, bienaventuranzas, etc.); b) tesis (5, 17-20, especialmente v. 20, que estructura el resto del sermón); c) la rectitud de los escribas (5, 21-48, seis antítesis legales); d) la rectitud de los fariseos (6, 1-18, dichos sobre tres prácticas de la piedad farisaica: limosna, oración, ayuno); y e) la rectitud de los discípulos de Jesús (6, 19—7, 27, serie de dichos aislados reunidos, que describen la transformación de la vida humana exigida por la nueva forma de la realeza de Dios). Muchos de los dichos que aparecen en el sermón de la montaña deben remontarse hasta el mismo Jesús; pero algunos tienen una fórmula de excepción en la prohibición del divorcio (5, 32; cf. 19, 9), que sólo se encuentra en Mateo. (Puede compararse con la forma anterior de la prohibición en 1 Cor 7, 10-11; la forma más primitiva de Lc 16, 18; y la forma adaptada de Mc 10, 11-12, todas estas son absolutas en su formulación, es decir, sin excepción (cf. también mi artículo, *The Matthean Divorce Text and Some New Palestinian Evidence:* TS 37 [1976] 197-226; reimpreso en *To Advance the Gospel: New Testament Studies,* New York: Crossroad 1981, 79-111).

También es de Mateo la formulación «Padre nuestro del cielo» en 6, 9 (compárese con 5, 16.45.48; 6, 1.14; cf. también Lc 11, 2: «¡Padre!»). En conjunto, el sermón no es ni el código de una exposición del ideal imposible, ni un sueño utópico, ni una nueva

torá. Representa más bien las radicales exigencias de Mateo para la transformación de la vida humana en el reino de Dios.

13. *¿Cómo se han de entender las narraciones de milagros?*

Una vez más, hemos de distinguir entre las tradiciones sinópticas y las tradiciones de Juan sobre los milagros de Jesús. En la tradición sinóptica se registran cuatro tipos diferentes de relatos de milagros: (I) curaciones (probablemente en un total de quince); (II) exorcismos (cinco); (III) resucitados (dos); y (IV) milagros sobre la naturaleza (seis, con uno de ellos que no pasa de «hipotético» [Mt 17, 24-27, el relato sobre la moneda de la boca del pez, cuyo final no se conoce]). En la tradición de Juan se narran siete milagros en el llamado libro de los signos (capítulos 1-12) y otro en el apéndice (capítulo 21). De ellos, tres son curaciones, uno es una resurrección y cuatro son milagros sobre la naturaleza. Entre estos últimos, dos tienen paralelos con los sinópticos: la multiplicación de los panes y los peces (6, 1-13; cf. Mc 6, 30-44) y Jesús caminando sobre las aguas (6, 16-21; cf. Mc 6, 45-52). En el evangelio de Juan no aparece ningún exorcismo. ¿Indica esto una concepción avanzada de los exorcismos? Cf. Jn 10, 21 para una cuestión sobre el demonio; si embargo, no hay ni una mención de un espíritu mudo inmundo en el cuarto evangelio.

a) Lo significativo en este caso es la afirmación múltiple e independiente de una tradición sobre la realización de hechos milagrosos por parte de Jesús. Tanto los evangelios sinópticos como Juan independientemente atestiguan que Jesús hizo milagros. Así los milagros de Jesús forman parte de tradiciones que los consideran no menos importantes que las palabras de Jesús. De hecho los milagros forman parte de la tradición más antigua (pre-fase III), y los testimonios sobre Jesús como taumaturgo son tan antiguos como los de sus dichos y parábolas. A este respecto, podemos citar el testimonio extrabíblico de Flavio Josefo sobre Jesús como *paradoxon ergon poietes* («que hacía obras asombrosas», *Ant.* 18, 3.3 § 63).

b) Otro aspecto significativo está en los términos utilizados para designar estos hechos, pues nunca se llaman «milagros» (palabra derivada de una tradición teológica latina posterior, *miraculum,* y atribuida a los mismos, muchas veces con alusiones

anacrónicas). En los sinópticos suelen llamarse *dynameis,* «hechos de fuerza» (o «poder»), Mc 6, 2.5; Lc 10, 13; 19, 37; Mt 13, 54. En Juan reciben más bien el nombre de *erga,* «obras» (por ejemplo, 5, 36; 10, 25.32) o incluso de *semeia,* «signos» (por ejemplo, 2, 11; 4, 54; 9, 16). Este último término desvía inmediatamente nuestra atención de los mismos en cuanto hechos que pudieran trascender lo que ha venido en llamarse leyes de la naturaleza para dirigirla a su valor y significación religiosos, que aparece invariablemente en los relatos evangélicos que los narran. El primer término, *dynameis,* sugiere más bien algo sobre la persona de Jesús y el reino que él anuncia. Hay por lo tanto un aspecto cristológico.

Lucas, sin embargo, ha asociado y añadido un matiz apologético cuando escribe en Hech 2, 22 sobre Jesús de Nazaret: «El hombre *(andra)* que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio los milagros, signos y prodigios que conocéis». Sin embargo, ni siquiera pretende llegar de aquí a la conclusión que muchas veces se saca de su forma de hablar de ellos, es decir, a la divinidad de Jesús, como hizo Melitón de Sardes (frg. 7: PG 5, 1221; † ca. 190 d. C.), o al menos a la plausibilidad de creer en ella (como ocurre en la apologética tradicional). Para Lucas, Jesús es más bien el agente acreditado de Dios, más tarde descrito en el mismo discurso de Pedro como «Señor y Cristo» (2, 36). Sin embargo, en los otros sinópticos los milagros de Jesús sirven mucho más para anunciar que el reinado de Dios está irrumpiendo de nuevo en la historia humana y en la del judaísmo palestino en especial. Son la prueba concreta de la autenticidad de una nueva comprensión de la realeza de Dios.

c) Para los lectores modernos las narraciones de milagros de los evangelios plantean el problema de su credibilidad. En este sentido convendría recordar lo siguiente. *En primer lugar,* algunas de las narraciones tienen adherencias folclóricas. Tenemos un indicio de esto en la más fantástica de las narraciones de milagros, la del endemoniado de Gerasa y los cerdos (Mc 5, 1-20). La huella de tal adición está presente al final: «El hombre se marchó y se puso a proclamar por la Decápolis lo que Jesús había hecho por él...». Además, las narraciones de este milagro se resisten a todos los intentos por localizar la escena históricamente junto a un mar (Mc 5, 13, que Lucas corrige hablando de «el lago» [8, 33]). La tradición manuscrita lo sitúa en tres lugares, dos de los cuales están lejos del lago Tiberíades: *Gerasa*

(= el moderno Jerash, a unas treinta millas al sudeste) y *Gadara* (a unas seis millas al sudeste). Un tercer emplazamiento, *Gergesa,* quizás en el extremo oriental del lago, no está muy bien comprobado en la tradición manuscrita y además es históricamente desconocido. Este nombre se remonta en muchas ocasiones a Orígenes, pero es probable que proceda de una tradición anterior, pudo haberse inventado precisamente para resolver el problema de la localización. Aun cuando tuviéramos que admitir, con Johannes Weiss, que el paroxismo que acompañó al exorcismo puso en movimiento a la piara de cerdos, para llegar hasta aquellos acantilados tendrían que haber sido los cerdos más ágiles de la historia. El relato es del tipo que se encuentra en la tradición evangélica apócrifa de la infancia de Jesús; representa un cierto clímax de la tradición milagrosa, que ha llegado a invadir hasta los mismos escritos del nuevo testamento. En contraste, la mayoría de los demás relatos de milagros están narrados con una sobriedad *que en muchos casos ha sido calificada de sorprendente.*

En segundo lugar, en varias narraciones de curaciones o exorcismos se encuentran casos claros de pensamiento protológico (se dice «protológico» cuando se intenta dar una explicación de algo de una forma primitiva e imprecisa). Las personas afectadas con lo que hoy llamaríamos trastornos mentales recibían el calificativo de posesas porque los observadores no eran capaces de analizar propiamente las causas de las enfermedades en cuestión, y por consiguiente las atribuían a un demonio. Mc 9, 14-29 cuenta el exorcismo de un muchacho cuyo padre decía que tenía un «espíritu mudo»; en el paralelo de Mateo (17, 15) se le describe como «lunático» *(seleniazetai* [verbo emparentado con *selene,* «luna»]). Cualquiera que lea hoy la narración se da cuenta de que el muchacho es un epiléptico. Aquí nos enfrentamos con lo que se ha llamado «enfermedad del demonio» (o «trastornos del demonio»). Se recurre a un demonio para explicar la causa de la enfermedad o trastorno que la gente de entonces no podía explicar de otra forma ni diagnosticar apropiadamente. Su conocimiento de las causas de las enfermedades no era el de la medicina moderna. Recuérdese cómo Jesús «increpó» a la fiebre de la suegra de Simón (Lc 4, 39; pero cf. Mc 1, 31; Mt 8, 15), es decir, que se estimó que increpó al espíritu de la fiebre. De la misma manera, «increpa» a los vientos y a las olas (Mc 4, 39 y par), es decir, se considera que ha increpado al demonio o espíritu que está causando la tormenta. Indudablemente, el propio Jesús com-

partía parte del pensamiento protológico, ya que era un hombre de su época.

En tercer lugar, tras haber desmitologizado parte de la fantasía y pensamiento que se encuentra en algunos de los relatos de milagros, nos enfrentamos con un problema todavía más básico. Porque si, en realidad, lo que hizo Jesús no fue exorcizar a un demonio, sino curar a una persona mentalmente enferma, ¿era por eso menos milagro? Algunos intérpretes del nuevo testamento (como R. Bultmann y alguno de sus seguidores) han tratado de eliminar toda la tradición de los milagros de Jesús relatados en el nuevo testamento atribuyéndolos al trasfondo helenístico de los evangelios y al interés de los primeros cristianos en representar a Jesús como otro *theios aner,* «hombre divino», o taumaturgo del mundo grecorromano. Es cierto que pueden encontrarse a veces paralelos entre la literatura de la época y algunos de los milagros que aparecen en los evangelios (incluso con un estrecho parecido en cuanto a la forma). Pero la dificultad estriba precisamente en saber hasta qué punto los relatos de milagros, tal como los tenemos, deben atribuirse por completo a la cristiandad helenística. El *Genesis apocryphon* de Qumrán conoce una tradición sobre Abrahán que cura al faraón Zoan de una enfermedad causada por un mal espíritu enviado porque el faraón había maltratado a Sarai, la esposa de Abrahán; lo hizo imponiéndole las manos y rezando por el faraón (20, 29; cf. Lc 4, 40-41). Este ejemplo revela que las curaciones milagrosas eran tan conocidas en la literatura judía palestina como en el mundo grecorromano posterior. Y el historiador Josefo, judío de Palestina, aceptó sin problemas las narraciones milagrosas del antiguo testamento ya que para él eran manifestaciones de la «providencia» *(pronoia)* y «poder» *(dynamis)* de Dios; cf. *Ant.* 2.16, 1, 336.

Por otra parte, las cartas de Pablo no presentan el menor interés por la actividad milagrosa de Jesús, aun cuando no dejó de hablar de la misma en su propia experiencia y vida (cf. 2 Cor 12, 12; 1 Cor 12, 10.28.29; Gál 3, 5). Pero también es cierto que Pablo muestra muy poco interés por todo lo que ocurre en la vida de Jesús con anterioridad a la última cena. Las referencias de Lucas a los milagros de Jesús en Hech 2, 22; 10, 38 no representan un testimonio independiente sobre los mismos; dependen claramente de su propio evangelio.

En cuarto lugar, deben considerarse otros aspectos de los relatos de milagros de los evangelios. a) Cuando el diablo, los

fariseos, Herodes o la gente del pueblo pidieron a Jesús «signos» o milagros como demostración de que era el enviado de Dios, los escritores del nuevo testamento cuentan que él se negó a realizarlos en su propio interés o para satisfacer la curiosidad de sus contemporáneos (cf. Mc 6, 5a; 8, 11-13; 15, 31-32; Mt 4, 5-7; Lc 4, 9-12; 23, 8-9). b) Los evangelios no representan nunca a Jesús castigando a los hombres de forma milagrosa, como hace Pedro con Ananías y Safira (Hech 5, 1-11), o Pablo con el mago Elimas (Hech 13, 10-11), o el ángel con Zacarías (Lc 1, 20), todos ellos, lo cual es bastante significativo, en Lucas-Hechos. Al maldecir a la higuera estéril, Jesús aparece utilizando su poder sobre una criatura no humana, en un gesto simbólico del destino de la casa de oración de Jerusalén (cf. Mc 11, 12-25; Mt 21, 18-22, significativamente omitido por Lucas). c) Hay que reconocer el valor y significado simbólicos de los milagros de Jesús que se narran. No me refiero al simbolismo específico asociado con uno u otro milagro (por ejemplo, la forma en que los evangelistas han hecho —con su percepción retrospectiva— de los relatos de la multiplicación de los panes una prefiguración de la eucaristía). Me refiero más bien al simbolismo de la conquista del mal; de esta manera los milagros anuncian una nueva forma de la actividad regia de Dios en la conquista del mal que aflige a su pueblo. El pecado, la enfermedad física o mental, los desastres de la naturaleza, hasta la misma muerte son formas del poder del mal en la vida humana. Se representa a Jesús en cuanto dotado del poder del Reino, que manifiesta claramente que entre los seres humanos hay una contrafuerza para hacer frente a dicho mal. d) Un elemento que está tan frecuentemente asociado con los milagros de Jesús tanto en los sinópticos como en Juan es la fe, no una creencia en los demonios, sino más bien la fe en el poder salvífico que ahora es manifiesto en Jesús, el agente de Yahvé. En estos relatos evangélicos no se trata todavía (en la fase I) de la fe *cristiana* plena. Esta fe presuponía la resurrección de Jesús: fe en Cristo resucitado. Es más bien la conciencia y la confianza en la providencia de Dios que se manifiesta en Jesús.

d) A la larga, la mayor dificultad experimentada hoy día con los milagros del evangelio es de naturaleza filosófica: ¿Puede intervenir, o interviene Dios en la historia humana con medios tan extraordinarios? Es este un problema filosófico nacido de la perspectiva mental que surgió del *Aufklärung* o de la ilustración. No tiene sentido intentar resolver el problema utilizando ejem-

plos tomados de textos antiguos o del patrimonio cristiano primitivo. Los relatos evangélicos, a cuya entraña pertenecen las narraciones de milagros, no se compusieron para solucionar este problema. Además, una interpretación filosófica moderna del mundo en que vivimos no puede dar respuesta a una cuestión histórica. Después de todo, algunas personas de nuestros días creen en la intervención milagrosa de Dios en la historia humana.

14. *¿Cómo hay que entender las palabras de Jesús a Pedro en Cesarea de Filipo?*

La pregunta se refiere a la escena en que Pedro confiesa, dentro de los relatos de la tradición sinóptica, el carácter mesiánico de Jesús (Mc 8, 27-33; Mt 16, 13-23; Lc 9, 18-22). Sólo Marcos y Mateo mencionan la localización del episodio en Cesarea de Filipo. Lucas omite toda referencia al lugar, y se limita a situar el episodio hacia el final del ministerio de Jesús en Galilea, poco antes de iniciar su viaje a Jerusalén (9, 51). En realidad es el primer episodio en el que Lucas reanuda su utilización del material de Marcos tras la llamada gran omisión de este material en su evangelio (= Mc 6, 45—8, 26). Como estaba fuera de Galilea (9, 18-20), Lucas no quería manifestar que Jesús estaba en Cesarea de Filipo. Dada la estructura literaria de su evangelio en que Jesús pasa resueltamente de su ministerio galileo a Jerusalén, la ciudad del destino, un episodio situado en Cesarea de Filipo aparecería claramente como una añadidura artificial.

a) Muchos comentaristas consideran Jn 6, 67-71 como una forma relacionada de la misma tradición. En este caso el episodio se localiza en la sinagoga de Cafarnaún, de nuevo en Galilea (6, 59), y Pedro reconoce que es no el Mesías, sino el «Señor» y el «consagrado por Dios». Dada su relación general con el ministerio de Galilea puede que haya alguna relación entre esta confesión de Pedro mencionada por Juan y la forma sinóptica tal como aparece en Marcos.

b) En la forma sinóptica Jesús pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Tras recibir varias respuestas (Juan Bautista, Elías, uno de los profetas [Mateo añade «Jeremías»]), Jesús pregunta a los discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?». Responde Pedro. En Mc 8, 29 reconoce que Jesús es «el Mesías de Dios» (o «Cristo», *ho christos);* en Lc 9, 20 que

es «el Mesías de Dios» (o «el Cristo de Dios»); en Mt 16, 16, «el Mesías (o Cristo), el Hijo del Dios vivo». Es evidente que la tradición sobre su confesión ha experimentado un desarrollo.

c) En Mc (8, 30) y Lc (9, 21) Jesús insiste inmediatamente a los discípulos en que no se lo digan a nadie y a continuación hace el primer anuncio de su pasión, muerte y resurrección (en cuanto Hijo del hombre). Aunque Lucas lo omite, Marcos añade la protesta de Pedro, que no comprendía aquello, a lo que Jesús responde con un reproche a Pedro: tras identificarlo con Satanás le dice que su «idea no es la de Dios, sino la humana».

d) En la más antigua de las formas de la tradición sobre la confesión de Pedro (Mc 8, 27-33), hay por tanto un reconocimiento por parte de Pedro, portavoz de los discípulos, de que Jesús es el Mesías. El hecho de que Jesús prohíba a los discípulos repetir esta confesión y de que la contrarreste con una afirmación correctiva sobre su propio destino revela que no aceptaba las implicaciones del título tal como fue utilizado por Pedro. Es difícil hoy precisar con seguridad hasta qué punto Pedro (y los demás discípulos) habrían considerado a Jesús como mesías en sentido político. Desde luego, el reconocimiento por Pedro de Jesús como Mesías no se puede entender en la fase I de la tradición evangélica con todas las connotaciones del título en las fases II o III (cf. *supra* § 4). La confesión de Pedro debería entenderse como índice de que en la conciencia de los discípulos comienza a aparecer una idea de quién era Jesús, aunque sólo en forma inicial. Pero este título no implica de ninguna manera una fidelidad a Jesús que le impida a Pedro negarle más adelante (14, 66-72) o a los discípulos abandonarlo (14, 50-52). Sobre la connotación, cf. *infra* § 22.

e) Tal como aparece utilizada en el evangelio de Marcos, la confesión de Pedro y los dichos subsiguientes de Jesús forman un hito en la estructura literaria de dicha obra. Hasta este momento (inclusive) Jesús impone silencio a los que le aplicaban títulos; a partir de entonces cambia el uso de los títulos y se llega al clímax de la revelación sobre él dentro del evangelio de Marcos en el momento en que un centurión romano pagano dice refiriéndose a Jesús crucificado: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (15, 39).

f) La reutilización por Lucas del material de Marcos es significativa por tres razones: 1) El título se amplía ligeramente: Jesús es el «Mesías de Dios» (9, 20). Sin embargo, esta confe-

sión no es radicalmente distinta de la de Marcos. 2) Lucas omite toda referencia a la protesta de Pedro y a la recriminación de Jesús. Esto encaja con la tendencia general que se aprecia en los escritos de Lucas, en que no se habla de que los discípulos abandonen a Jesús. (De hecho, incluso en el momento de la crucifixión, entre los que están cerca de Jesús aparecen no sólo las mujeres que le habían seguido desde Galilea, sino «todos sus conocidos» [*hoi gnostoi*, ¡masculino!, 23, 49], lo que quiere decir que no le han abandonado sus discípulos). Es cierto que Pedro negará a Jesús en el evangelio de Lucas; pero Jesús rezará por él (22, 32), y se convertirá. 3) La confesión de Pedro desempeña un papel diferente en el evangelio de Lucas, no siendo tanto un intento de realzar la figura de Pedro, que es lo que vemos principalmente en Mateo, cuanto medio de una importante confesión cristológica. Debido a la gran omisión (cf. *supra*), la confesión de Pedro viene dentro de la secuencia de Lucas poco después de la pregunta crucial de Herodes: «¿Quién es ese de quien oigo semejantes cosas?» (9, 9). Resulta ser una de las varias respuestas cristológicas dadas a esta pregunta en el capítulo 9, que es una remodelación de la tradición sinóptica muy típica de Lucas (cf. también mi comentario, *The Gospel according to Luke I-IX* [AB 28A; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981] 756-758).

g) También Mateo ha hecho uso de la narración de Marcos; su paralelo se encuentra en 16, 13-16a.20-23 (conservándose la protesta de Pedro y la recriminación de Jesús). Pero el evangelio de Mateo ha añadido en este caso un material adicional (versículos 16b-19), que amplía (de forma significativa) la confesión de Pedro: Jesús no es sólo «el Mesías», sino «el Hijo del Dios vivo». A esta confesión Jesús responde ahora con la admisión de que Pedro ha recibido esta idea de Dios («Porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo»). Entonces Jesús otorga a Simón un título, *Petros* (masculino), «Roca», y promete edificar su Iglesia sobre «esta roca» *(petra,* femenino) y darle autoridad dentro de ella. Tras el anuncio hecho a Simón Pedro y la promesa de concederle un papel o función significativo, Jesús encomienda a sus discípulos que no digan a nadie que es el Mesías (16, 20) empalmando así con la forma de la narración que aparece en Marcos, con la protesta de Pedro y la recriminación de Jesús. En el actual contexto de Mateo la conservación de este material se contradice con los anuncios y promesas.

Los versículos 16b-19 son una adición a la narración recibida de Marcos, añadidos por el evangelista, que está utilizando material de otra parte de la tradición evangélica. En Jn 21, 15-17 Cristo resucitado, tras haberse aparecido a siete discípulos en Galilea junto al lago Tiberíades, confiere a Simón Pedro autoridad cuando le encarga (por tres veces) que apaciente sus ovejas. Mientras que las anteriores generaciones de intérpretes solían distinguir la *promesa* de una función petrina hecha a Simón (en Mt 16) y la *concesión* de la misma (en Jn 21), la tendencia moderna es considerar el material adicional de Mt 16, 16b-19 meramente como una variante en la tradición evangélica sinóptica de la escena de Juan. En este caso Mateo habría retrotraído un episodio de la tradición sobre las apariciones del Cristo resucitado al ministerio público anterior. El reconocimiento de Jesús como «Hijo del Dios vivo» es ciertamente más plausible en labios de Pedro después de su negación y de la experiencia de la resurrección que en Cesarea de Filipo. Este título cristológico de «Hijo del Dios vivo» debió unirse con otro, «el Mesías», más en consonancia con el ministerio, dando lugar así en Mt 16, 16 a una doble confesión en labios de Pedro. Esta matriz posterior a la resurrección del material de los versículos 16b-19 constituye también un marco plausible para el anuncio hecho a Pedro por Jesús y para las promesas que le hiciera sobre la fundación de la Iglesia, marco más plausible que el del ministerio propiamente dicho.

h) Esta teoría constituiría también una explicación plausible de algo que ha sido siempre un serio problema en el episodio de la confesión de Pedro: si Jesús hubiera dicho a Simón todo esto (Mt 16, 16-19) en Cesarea de Filipo, ¿cómo sería posible que Marcos (y Lucas) no hubieran conseguido encontrar ni rastro de estas palabras en la tradición sobre el ministerio de Galilea? Si Mt 16, 13-19 fuera el registro más exacto de lo que ocurrió en Cesarea de Filipo, ¿cómo pudo surgir una tradición tan truncada como la que se encuentra ahora en Mc 8 y en Lc 9? Parece más probable que lo que ha ocurrido es que Mateo ha seguido con su costumbre de añadir cosas, en este caso, a los dichos de Simón Pedro y de Jesús.

i) En último lugar, esta teoría explica también por qué la «Iglesia» *(ekklesia)* aparece únicamente en el episodio tal como lo relata Mateo, y en ninguna otra parte de la tradición evangélica (salvo, de nuevo, en otro pasaje de Mateo: 18, 17). Ni Marcos

ni Lucas (en su evangelio) ni Juan presentan nunca a Jesús hablando de su comunidad de seguidores con el término «Iglesia» (cf. además *infra* § 25).

j) En el evangelio de Mateo el episodio ampliado (16, 13-23) coincide con otros dos en los que el evangelista ha añadido material nuevo, todos los cuales contribuyen a resaltar la función de Pedro: Mt 14, 22-33 (Pedro caminando sobre las aguas, en comparación con Mc 6, 45-52 [omitido por Lucas] y Mt 17, 24-27 [el hallazgo de una moneda en la boca de un pez, episodio exclusivo de Mateo]). Los tres episodios relacionan íntimamente a Pedro con Jesús. Describen la función de Pedro en una forma que es exclusiva de este evangelio. A su vez, ha influido de forma especial en el desarrollo de la eclesiología de la primitiva Iglesia, muy superior al de los demás evangelios. Cf. también R. E. Brown et al. (eds.), *Peter in the New Testament* (New York: Paulist; Minneapolis: Augsburg, 1973) 75-107 (ed. cast.: *Pedro en el nuevó testamento,* Santander 1976).

15. *¿Cómo se deben entender las palabras y acciones de Jesús en la última cena?*

La pregunta se refiere a los pasajes 1 Cor 11, 23-25; Mc 14, 17-25; Mt 26, 20-29; Lc 22, 14-38; Jn 13, 1-17.26, aun cuando en ninguno de ellos aparezca el nombre de «última cena». Este es una elaboración a partir de la referencia a la «cena» de Jesús (1 Cor 11, 25), que dos versículos más arriba se sitúa en «la noche en que iba a ser entregado». Cf. Jn 13, 1-2, donde hay otra terminología. Sin embargo, la naturaleza de la comida que Jesús hizo con sus discípulos poco antes de su detención y muerte aparece descrita de diversas maneras en el nuevo testamento.

a) El evangelio de Juan reduce las acciones de Jesús al lavatorio de los pies de los discípulos (aparte de dar a Judas un trozo de pan mojado, 13, 26). El lavatorio de los pies fue un acto simbólico que no fue comprendido en aquel momento por los que estaban presentes, pero que el evangelista narra con la intención de presentar un «ejemplo» que refleje la actitud fundamental de Jesús de ponerse al servicio de aquellos que le había confiado el Padre (sus discípulos): «para que hagáis vosotros lo mismo que yo he hecho» (13, 15). Esta acción, no registrada en la tradición anterior sobre esta cena, ni paulina ni sinóptica, pretende

sin duda ninguna brindar un resumen simbólico de toda la vida de Jesús.

La versión de Juan presenta también a Jesús pronunciando varios discursos más bien largos (14, 1-16.33; 17, 1-26). Tampoco éstos aparecen en Pablo ni en los sinópticos (Lc 22, 21-38 incluye cuatro dichos de Jesús en su narración, pero son de contenido muy diferente a los largos discursos del Jesús de Juan). Esta tradición de Juan sobre las palabras de Jesús en la «última cena» (que interpretan su misión, su relación con el Padre, la venida del Espíritu paráclito, y la misión de los discípulos) se desarrolla, obviamente, con independencia de las demás tradiciones primitivas sobre aquella cena.

b) La primera referencia del nuevo testamento a la «última cena» (y a lo que ésta llegó a ser) aparece en 1 Cor (escrita aproximadamente en el año 56 d. C.), en que Pablo, ya antes de contar lo que Jesús hizo y dijo en ella, habla de una participación de los cristianos en «la mesa del Señor« (10, 21). Con esto se refiere a lo que era ya una costumbre ritual arraigada entre los cristianos de Corinto. En ella participaban en una «copa de bendición» (10, 16a), que Pablo interpreta ahora como «una participación en la sangre de Cristo» (v. 16b) y en el «partir el pan» (v. 16b), que es «una participación en el cuerpo de Cristo» (v. 16d): «Todos y cada uno participamos de ese único pan» (10, 17). Aquí Pablo hace referencia a un rito cristiano, que llega a comparar con los «sacrificios» del «pueblo de Israel» (10, 18) y otros sacrificios de los «paganos» (10, 20), al recalcar la idea de la asociación o participación de los que intervienen en él.

Se aclara cuál es el rito a que alude Pablo cuando lo designa con el nombre de «cena del Señor» (11, 20) y poco después coloca su origen en las acciones y palabras de Jesús en la cena que precedió a su detención. En 11, 23-25 recoge la primera versión de la institución de este rito: cómo el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros», añadiendo la recomendación de que volvieran a hacer lo mismo en memoria de él. De la misma manera, «después de cenar», tomó una copa de vino, dijo: «Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre» y repitió la recomendación anterior. Esta es la tradición que recibió y transmitió Pablo (1 Cor 11, 23a).

c) Independientemente, los evangelistas sinópticos fueron herederos de una tradición semejante de la «última cena» (Mc

14, 22-25; Mt 26, 26-29; Lc 22, 17-20). Estos pasajes pertenecen a un contexto más amplio en que los discípulos son enviados por Jesús a hacer los preparativos para la celebración de la pascua al comienzo del «primer día de los ázimos» (Mc 14, 12; Mt 26, 17; Lc 22, 7). En estos relatos, el de Mateo sigue de cerca al de Marcos, mientras el de Lucas depende de una tradición independiente, que en algunos aspectos es semejante a la paulina (por ejemplo, la referencia a la copa «después de cenar» [22, 20] y la inclusión de la recomendación de repetir su gesto [22, 19c]). Pero en otros aspectos la narración de Lucas es también totalmente independiente de la paulina (por ejemplo, la mención de las dos copas [22, 17.20]; la relación del comer [el cordero de] la pascua con el sufrimiento del propio Jesús [22, 15]. [N. B. Los recientes descubrimientos de manuscritos griegos permiten aclarar que los versículos 19bc-20 formaban parte del texto de Lucas auténtico; por tanto deben incluirse dentro de las traducciones y no quedar relegados a notas a pie de página, como han hecho en este siglo algunos traductores que han copiado la moda iniciada por Westcott y Hort en 1881. Cf. Nestle-Aland^{26}]).

d) Hay que hacer mención aquí de un problema clásico. En el evangelio de Juan, Jesús toma la «última cena» con sus discípulos al caer la tarde en el comienzo de la Parasceve (el día preparativo *anterior* a la pascua propiamente dicha, 18, 28b). Pero en los sinópticos se toma al caer la tarde en el momento en que empieza la pascua (Mc 14, 16c; Mt 26, 19b; Lc 22, 13c) o el comienzo del «(primer) día del pan ázimo». ¿Fue la «última cena» una comida pascual o no? Según los cuatro evangelistas la comida habría tenido lugar en lo que nosotros llamamos noche del jueves. Pero la noche jueves/viernes ¿era la pascua (como indican los sinópticos) o la Parasceve (como afirma la tradición de Juan)? Es difícil dar una respuesta. Los esfuerzos por explicar la diferencia de día entre las dos tradiciones recurriendo a la utilización de calendarios diferentes, el esenio y el farisaico (o del templo), crean más problemas de los que resuelven. Quizás habría que recordar aquí que baraita del Talmud babilónico (*Sanedrín* 43a [mencionado en el apartado 2, *supra*]) dice que Yeshu fue «colgado la víspera de la pascua».

La teología cristiana primitiva debió dictar las preferencias de quienes conformaron las distintas tradiciones pre-evangélicas que fueron utilizadas por los evangelistas. Sobre estas preferencias no podemos hacer más que especulaciones. Es posible que

la tradición sinóptica haya preferido representar a Jesús tomando la «última cena» con sus discípulos como recambio interpretativo de la comida pascual antigua (esta preferencia aparece con gran claridad en Lc 22, 15-16). Por otra parte, el motivo de Jesús como «cordero de Dios» (Jn 1, 36) puede haber influido en la preferencia a representar su muerte en la cruz aproximadamente en el momento de la Parasceve en que se sacrificaban los corderos para la comida que se celebraba a la caída del sol al comienzo de la pascua. Por eso aun cuando la «última cena» no se hubiera celebrado al comienzo de la pascua en la tradición de Juan, se puede apuntar una asociación entre la *muerte* de Jesús y el cordero pascual. Conviene recordar también el sentido característico atribuido a Núm 9, 12 (prohibición de romper algún hueso del cordero pascual) cuando se utiliza para explicar por qué no rompieron las piernas de Jesús, y en cambio le atravesaron el costado (Jn 19, 33-36). Téngase en cuenta también la alusión paulina a una tradición antigua que consideraba ya a Cristo como «nuestra pascua (o cordero pascual)» en 1 Cor 5, 7.

En uno y otro caso una fuerte tradición cristiana primitiva, reflejada en las narraciones paulina y sinóptica, relacionaba la celebración de la liturgia eucarística con las palabras y acciones de Jesús en la «última cena». Hasta el venerable nombre de «eucaristía» aplicada a esta liturgia procede de un participio utilizado en las narraciones de Pablo y de los sinópticos para describir una de las acciones de Jesús, *eucharistesas,* «dando gracias» (1 Cor 11, 24; Mc 14, 23; Mt 26, 27; Lc 22, 17.19).

e) Sin embargo, lo que se ha conservado sobre las palabras y acciones de Jesús en la «última cena» en estas distintas tradiciones se ha conservado con matices, sin que se aprecie ni unanimidad ni una correspondencia perfecta palabra-por-palabra. Mientras que la tradición paulina y sinóptica relaciona la eucaristía con esa comida, la de Juan no lo hace así; y las tradiciones difieren en cuanto a si fue la comida pascual o no. Además, las palabras de la institución registradas y los relatos de Pablo y de los sinópticos no se transmiten de manera uniforme (cf. *infra*). Generalmente se piensa que las divergencias reflejan fórmulas que ya se utilizaban en diferentes contextos litúrgicos primitivos, que ya no estaban interesados principalmente por las *ipsissima verba Iesu,* sino por la significación de las palabras y acciones de Jesús en la «última cena» para sus discípulos y para toda la humanidad. La fórmula de Marcos-Mateo quizá sea reflejo de alguna fórmula

utilizada en Jerusalén, mientras que la de Pablo-Lucas quizás tenga origen antioqueno. En cualquier caso, es sorprendente por qué no se da una mayor fidelidad o unanimidad. Parece que lo lógico es que los primeros cristianos hubieran recordado exactamente al menos esta parte de la tradición evangélica. Sin embargo, la situación que encontramos puede hacer perfectamente de correctivo de nuestras preocupaciones modernas, propias del siglo XX, únicamente por lo que sucedió.

f) Cuando consideramos las palabras pronunciadas por Jesús en la «última cena» sobre el pan y el vino, debemos notar, *en primer lugar,* la diversidad de la tradición. He aquí las distintas recensiones de las palabras pronunciadas por Jesús sobre el pan *(arton):*

1 Cor 11, 24
«Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros».
Touto mou estin to soma to hyper hymon.
(¡Obsérvese el orden de las palabras en griego!).

Mc 14, 22
«Tomad, esto es mi cuerpo».
Labete, touto estin to soma mou.

Mt 26, 26
«Tomad, comed; esto es mi cuerpo».
Labete, phagete, touto estin to soma mou.

Lc 22, 19
«Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros».
Touto estin to soma mou to hyper hymon didomenon.

Estas palabras de Jesús sobre el pan pueden estar reflejadas en la tradición de Juan sobre el pan de vida:

Jn 6, 51
«Yo soy el pan vivo bajado del cielo: el que coma de este pan vivirá para siempre. Pero, además, el pan que voy a dar es mi carne, para que el mundo viva».
Ego eimi ho artos ho zon ho ek tou ouranou katabas. ean tis phage ek toutou tou artou, zesei eis ton aiona. kai ho artos de hon ego doso he sarx mou estin hyper tes tou kosmou zoes.

He aquí las distintas formas en que aparecen las palabras de Jesús sobre la copa de vino:

1 Cor 11, 25
«Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre».
Touto to poterion he kaine diatheke estin en to emo haimati.

Mc 14, 24
«Esta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos».
Touto estin to haima mou tes diathekes to ekchynnomenon hyper pollon.

Mt 26, 27-28
«Bebed todos, que ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados».
Piete ex auton pantes, touto gar estin to haima mou tes diathekes to peri pollon ekchynnomenon eis aphesin hamartion.

Lc 22, 20
«Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros».
(Palabras sobre la segunda copa; cf. 22, 17b).
Touto to poterion he kaine diatheke estin en to haimati mou to hyper hymon ekchynnomenon.

Ante tal diversidad, podemos preguntarnos: «Pero ¿cuál fue la fórmula que utilizó Jesús en aquella ocasión histórica?». ¿Quién es capaz de saberlo? Y el problema se complica cuando se recuerda que lo que tenemos es casi con toda seguridad una serie de formas distintas de una traducción griega de lo que él pronunció probablemente en arameo.

En segundo lugar, en estas fórmulas hay un elemento que identifica el cuerpo y sangre de Jesús con el pan y el vino y también un elemento interpretativo. Hay que saber distinguir entre uno y otro.

f) Las palabras pronunciadas por Jesús sobre el pan y la copa de vino en las narraciones paulina y sinóptica de la cena pueden ser una imitación de las pronunciadas por el cabeza de familia judío cuando se reunían a celebrar la comida pascual: «Este es el pan de la aflicción que nuestros padres tuvieron que comer

al salir de Egipto» (cf. J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús,* Madrid: Cristiandad 1980; cf. G. Dalman, *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospel* [Nueva York: Ktav, 1971] 139). Esta fórmula interpretativa sobre el trasfondo de «esto es mi cuerpo» o incluso de «esta es mi sangre de la alianza» daría un matiz pascual a las palabras de la institución. Pero muchas veces se ha formulado una objeción: Las versiones sinópticas (y la paulina) no llegan a mencionar los aspectos esenciales de la comida de la pascua (el cordero, la salsa, etc.). Esta objeción tiene sus propios problemas, en cuanto que no estamos seguros de cómo deba traducirse en el nuevo testamento *to pascha.* ¿Debería ser simplemente «la pascua» o «el cordero pascual» (Mc 14, 12.14.16; Mt 26, 17.19; Lc 22, 7.11.13.15)? Cf. Mt 26, 23. Estos elementos confirmarían la connotación pascual de la eucaristía así instituida.

g) Las palabras eucarísticas de Jesús tienen un aire de ambigüedad. ¿El verbo *estein* de estas fórmulas significa «es realmente» (como el verbo «ser» de Mt 3, 17; 10, 2; 13, 55; 14, 2) o «es simbólicamente/espiritualmente» (como en Jn 10, 7.11; 11, 25, etc.)? En un plano puramente filológico podría significar cualquiera de las dos cosas. Basándose en pasajes interpretativos paulinos como 1 Cor 11, 26-29, la primitiva tradición cristiana interpretó el verbo en el sentido primero, más realista. Hasta la edad media no comenzó a ponerse en duda este sentido realista. Sin embargo, este sentido, que es una posibilidad filológica que no se puede negar, significa que Jesús habría identificado el pan y el vino con su propio cuerpo y sangre.

h) En algunas de las versiones las palabras de Jesús incluyen un elemento interpretativo, que añade una dimensión soteriológica a la eucaristía. Mientras las fórmulas de Marcos y Mateo simplemente identifican el pan con el cuerpo de Jesús, 1 Cor 11, 24 añade: «...mi cuerpo, *que se entrega por vosotros»* (en algunos manuscritos paulinos: se encuentra una corrección [¿armonizadora?] posterior: «que *se parte* por vosotros»); y Lc 22, 19b continúa: «...mi cuerpo, que *se entrega por vosotros».* De la misma manera, en el caso de la copa de vino, la fórmula paulina es la más sencilla de todas (e incluye una referencia a la alianza en las palabras identificadoras). Pero las fórmulas sinópticas coinciden todas al menos en añadir las palabras interpretativas sobre la sangre que es «derramada por» (vosotros/muchos). En ambos casos (de las palabras sobre el pan y sobre la copa de vino) nos inclinaríamos a considerar la forma más reducida (pau-

lina) como la más primitiva (y posiblemente original), mientras que las fórmulas más desarrolladas encontrarían una matriz plausible en la reflexión de la primitiva Iglesia sobre la significación de los elementos eucarísticos en cuanto relacionados con la muerte de Jesús (es decir, enriquecidas por la visión retrospectiva que ofrecía la fe en el Resucitado). El aspecto soteriológico de toda la vida y ministerio de Jesús formaba ya parte del kerigma paulino (1 Cor 15, 3: «Cristo murió por nuestros pecados» [obsérvese que es la misma preposición «por», hyperteología]); Rom 4, 25 («entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación»; 1 Tes 1, 10). Tanto si podemos contestar a la pregunta histórica sobre la fórmula utilizada realmente por Cristo en la «última cena» como si no, las referencias del nuevo testamento a la institución de la eucaristía por él en tal ocasión han asociado, de una u otra forma, esta connotación soteriológica.

i) Surge la eterna pregunta sobre la medida en que estas palabras de Jesús reflejan una conciencia de su propio destino y de la entrega vicaria de su vida como sacrificio por los demás. Lo que hemos dicho en la sección precedente representa una respuesta a esta pregunta en el sentido de que en la primitiva comunidad cristiana sus palabras se *entendían* ya así. Sobre el trasfondo de Ex 24, 3-8 (la ratificación sacrificial de la alianza del Sinaí mediante el uso de la sangre), la referencia a la «sangre de la alianza», presente en cierta manera en cada fórmula utilizada sobre la copa de vino, realza la identificación del vino con la sangre de Jesús añadiéndole una connotación sacrificial. Este significado interpretativo puede hacerse remontar hasta el mismo Jesús, en cierta forma. Pero estas palabras revelan hasta qué punto es difícil separar la intención de sus «mismas palabras» *(ipsissima verba)* de la intención interpretada de la tradición posterior o de la redacción del evangelista. No hay ninguna razón de peso para pensar que no se puede rastrear ninguna intención soteriológica, vicaria, en lo que Jesús dijo sobre el pan y el vino en la «última cena». Pero no hay manera posible de tener certeza sobre lo que ocurría en la mente del Jesús histórico en aquella ocasión en que se enfrentaba con el panorama de su muerte. A todos nos encantaría poder dar una respuesta definitiva; pero ¿quién podría hacerlo, como no fuera una intervención definitiva del magisterio? (Sin embargo, éste es precisamente el tipo de pregunta en que todavía no ha intervenido el magisterio, ni es probable que lo haga).

Una vez más, es importante caer en la cuenta de que la fe del cristiano del siglo XX en la eucaristía no depende de lo que pueda reconstruir de las palabras del Jesús histórico, sino más bien de las palabras tal como se nos reflejan a través de la primitiva comunidad cristiana que registró varias versiones distintas de él y de su impacto sobre ellos en esta materia. Cf. *infra* § 17.

j) En algunas de las narraciones del nuevo testamento la Iglesia primitiva nos ha transmitido una tradición sobre la idea de Jesús de que sus seguidores iban a reproducir la «última cena» como uno de sus ritos, en memoria de él (recuérdese la recomendación de 1 Cor 11, 24-25; Lc 22, 19c). Sin embargo, no se dice nada de esto en los pasajes de Marcos ni de Mateo. La ulterior concepción «sacramental» de ese rito está arraigada en lo que Jesús hizo y dijo en la «última cena». Pero ninguno de los textos del nuevo testamento lo representa asociando esta concepción sacramental específica con sus palabras o acciones. Más bien, tuvo que pasar algún tiempo para que la comunidad cristiana adquiriera conciencia de este aspecto de lo que él había hecho.

De la misma manera, el pasaje paulino, que se reducía a una breve enumeración de los aspectos esenciales (en relación con el argumento que estaba desarrollando Pablo), no dice nada sobre quién estaba a la mesa con Jesús «la noche en que fue entregado». Sin embargo, los relatos sinópticos ofrecen algunos detalles al respecto. Marcos representa a Jesús comiendo la «última cena» con los doce (14, 17); el relato de Mateo es semejante («con los doce discípulos», 26, 20). Lucas nos habla también de que estaba sentado a la mesa con «los apóstoles» (22, 14), nombre dado a los doce en Lc 6, 13 (pero cf. 22, 39). La recomendación final, registrada en las versiones de Pablo y Lucas, habría estado dirigida, por tanto, a estos discípulos elegidos. Pero ¿en qué sentido? ¿sólo a ellos? ¿o a ellos como representantes de todos los seguidores de Jesús? ¿debería volverse a realizar la cena sólo mientras vivieran los doce, o también después de su muerte? Podemos contestar a esta última pregunta partiendo de lo que dice Pablo cuando habla del rito eucarístico como forma de proclamar la muerte del Señor «hasta que venga» (1 Cor 11, 26). Estas palabras paulinas, que difícilmente hacen referencia a una parousía inminente, ven en el rito eucarístico una forma de proclamar la muerte soteriológica de Jesús, el Señor resucitado. Estas palabras implican que la celebración posterior de la «última cena» no debía reducirse a la primera generación de discípulos cristianos.

Sus sucesores debían continuarla. Pero ¿quiénes de ellos se encargarían de hacerlo? Por lo que hemos heredado de la narración de la Iglesia primitiva sobre la «última cena» no hay forma de saber cuál pudo ser la intención de Cristo en este sentido. Cf. también R. E. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections* (Paramus/New York: Paulist, 1970) 40-45. Por consiguiente, los datos del nuevo testamento sobre la «última cena» dejan sin solucionar muchas más cosas de lo que sospechan la mayoría de los cristianos del siglo XX.

16. *¿Quién fue responsable de la muerte de Jesús?*

Recientemente se han invocado los testimonios literarios y los nuevos descubrimientos arqueológicos para poner un trasfondo a la interpretación de las narraciones evangélicas sobre el interrogatorio y proceso de Jesús de Nazaret. Se han utilizado pasajes de las obras de Josefo, de la secta del Qumrán, de la literatura rabínica y hasta de los evangelios apócrifos, junto con inscripciones y material más antiguo de los historiadores romanos, en el intento de arrojar algo de luz sobre los mismos relatos evangélicos. Pero ninguna combinación de estos materiales ha conseguido producir todavía una respuesta satisfactoria a la pregunta sobre la responsabilidad de la muerte de Jesús.

a) El nuevo testamento, que es la fuente primera de información sobre su interrogatorio, proceso y muerte, dirige su dedo acusador a la autoridad romana y a los jefes judíos de la Palestina de la época. Sin embargo, hace esta acusación con distintos grados de insistencia, según los distintos escritores individuales del nuevo testamento. Los cristianos de hoy no suelen fijarse en esta discrepancia de acento, pero conviene insistir en ella.

b) La acusación más extrema se encuentra en el primer escrito del nuevo testamento, en la primera Carta de Pablo a los tesalonicenses. En ella habla de «los judíos» (sin ninguna distinción) «que mataron al Señor Jesús» (2, 14-15); no se menciona para nada a los romanos. Este pasaje se ha considerado muchas veces como el más antisemita (en el sentido moderno del adjetivo) de la Biblia cristiana.

c) En los relatos evangélicos de la pasión se puede detectar cierta tendencia a inculpar a los dirigentes judíos y a exculpar al prefecto romano, Poncio Pilato. Esta tendencia se hace eviden-

te, no en alguno de los evangelios en cuanto tal, sino en la medida en que se desarrolla la tradición evangélica y se compara el tratamiento de ambos grupos en los cuatro evangelios. Así, en el relato de la pasión más primitivo, la responsabilidad es compartida por sumos sacerdotes, ancianos y escribas del pueblo judío (Mc 14, 1.43.53.55; 15.1.11) y por Pilato (15, 15, «queriendo dar satisfacción a la gente»).

d) En el relato de pasión de Mateo la presentación difiere poco de los detalles de Marcos (cf. 26, 3.47.57.59; 27, 1.20). Esto se debe a que el relato de Mateo sigue de cerca al de Marcos. Pero hay adiciones características de Mateo que modifican claramente la imagen del papel de Pilato: 1) Su esposa le dice que no haga nada a «aquel hombre inocente» (27, 19); 2) Pilato se lava las manos y declara abiertamente su desentendimiento: «Soy inocente de la sangre de este hombre. ¡Allá vosotros!». Y el pueblo entero contestó: «¡Nosotros y nuestros hijos respondemos de su sangre!» (27, 24-25).

e) En el relato de Lucas, que depende del de Marcos pero es independiente del de Mateo, se continúa la tendencia, aunque de forma diferente. Lucas se esfuerza por distinguir entre «el pueblo» o «la multitud» (22, 2; 23, 27.35a.48) y «los dirigentes» o los «ancianos, sumos sacerdotes y escribas» (22, 2.52.54; 23, 1.4, 13.35b. 51). Además, omite toda referencia a los falsos testigos o a acusaciones sobre la destrucción del templo, presentando a Jesús más bien como acusado por los dirigentes únicamente de agitación política (23, 2.5.18-19). Se representa aquí a Pilato declarando inocente a Jesús por tres veces (23, 4.14-15.22). Cuando al final cede, Lucas deja claro que «ellos insistían a gritos en que lo crucificara, y el griterío iba creciendo. Pilato decidió que se hiciera lo que pedían: soltó al que reclamaban (al que había metido en la cárcel por revuelta y homicidio) y a Jesús se lo entregó a su arbitrio» (23, 23-25). El versículo 26 continúa: «Mientras lo conducían (para crucificarle)...». En este caso la tercera persona del plural sólo se puede referir a las personas de quienes ha estado hablando en el versículo 25, o a las más remotas citadas en el 13: «sumos sacerdotes y dirigentes del pueblo». Los soldados romanos no aparecen hasta el versículo 36. Y lo hacen para mofarse de Jesús como «rey de los judíos».

f) Finalmente, en el evangelio de Juan adquiere expresión más clara lo que comenzaba a aparecer en el relato de la pasión de Lucas. El consejo de sumos sacerdotes y fariseos se reúne

para tramar contra Jesús y examinan el resultado que aquello puede tener en el pueblo y la probable reacción de los romanos (11, 47-53); se hace decir a Caifás: «No tenéis idea, no calculáis que antes que perezca la nación entera conviene que uno muera por el pueblo» (v. 50). Luego los soldados y representantes de los sacerdotes y fariseos entran en tratos con Judas (18, 3.12-14) (aquí, sin embargo, algunos comentaristas tratan de ver una referencia a Romanos en los versículos 3, 12; cf. R. E. Brown, *Evangelio según san Juan* II, Madrid: Cristiandad 1979; la tradición de Juan es aquí cuando menos ambigua). Cuando Jesús comparece finalmente ante Pilato, vuelve a ser declarado inocente tres veces por el prefecto (18, 38; 19, 4.6), que trata de ponerlo en libertad (18, 31; 19, 12). Pero cuando Pilato acaba cediendo, el evangelista añade: «Entonces, al fin, se lo entregó para que lo crucificaran» (19, 16), donde, por el contexto el «se» sólo puede referirse a «los sumos sacerdotes» del versículo 15. El versículo 17 continúa: «Y con eso se hicieron cargo de Jesús. El, llevando a cuestas la cruz, salió...».

g) Esta comparación de detalles sobre la participación de Pilato y de los dirigentes judíos en los relatos canónicos de la pasión revela una tendencia de estos escritos que hace que los dirigentes judíos resulten cada vez más responsables de la muerte de Jesús. Esta tendencia se ve continuada en los escritos apócrifos, como el *Evangelio de Pedro,* donde Pilato, viendo que ninguno de los judíos, «ni Herodes ni ninguna de los jueces quería lavarse las manos», como él había hecho simbólicamente, se lo entrega. «Entonces Herodes, el rey, ordenó salir al Señor» (1-2; cf. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* [ed. R. M. Wilson; London: Lutterworth, 1959], 1. 183). Y cuando más tarde José de Arimatea pide a Pilato el cuerpo de Jesús, Pilato tiene que pedírselo a Herodes (3-5). Poco a poco Pilato se va convirtiendo en «el bueno», y el rey «judío» Herodes es presentado como el que toma la decisión de la muerte y sepultura de Jesús.

h) Suele reconocerse por casi todos que esta tendencia detectada en los relatos canónicos de la pasión y en el *Evangelio de Pedro,* apócrifo, refleja sin lugar a dudas una actitud de los primeros cristianos que vivían en diversas partes del imperio romano y habían de intentar conseguir su reconocimiento dentro de él y buscar un *modus vivendi* en el mismo. La cristiandad trataba de ser reconocida en el imperio como una *religio licita* (para

utilizar un término de acuñación posterior), y esto implica definir su relación hacia el judaísmo (ya reconocido) y del imperio. No se puede documentar esta actitud ni siquiera el esfuerzo de disminuir la participación de Pilato en la muerte de Jesús de forma más precisa que la que se observa en los testimonios que hemos presentado aquí. Sin embargo, la tendencia mencionada condujo con el tiempo a las graves acusaciones patrísticas y medievales de deicidio dirigidas contra el pueblo judío. Por citar sólo dos ejemplos: «Por consiguiente la sangre de Jesús no sólo cayó sobre los que vivían entonces, sino sobre todas las generaciones de judíos que les siguieron y así hasta el final (del mundo)» (Orígenes, *Comm. in Matt. ser.* 124; PG 13. 1775); «Y por consiguiente los judíos pecaron, no sólo como crucificadores de Cristo hombre, sino también de Dios» (Tomás de Aquino, ST 3.47, 5). Esta tendencia complica el intento de responder a la pregunta planteada en un principio.

i) En la época moderna se han realizado intentos de comparar los detalles de los relatos de la pasión con las regulaciones de la *Misná,* parte fundamental y primitiva de los escritos rabínicos. Sus sesenta y tres tratados, que citan los dichos de los Padres, es decir, los rabís de diversas generaciones, fueron compilados en tiempos del príncipe R. Judah al comienzo del siglo III d. C. y puestos por escrito. El tratado *Sanedrín* contiene varias regulaciones sobre la condena a muerte y pleitos relacionados con ella (por ejemplo 4, 1; cf. C. del Valle [ed.], *La Misná,* Salamanca: Sígueme 1997, 728-729). Se han realizado intentos por demostrar que el interrogatorio de Jesús por los dirigentes judíos, tal como aparece representado en los evangelios, no pudo transcurrir nunca en la forma descrita, o que el interrogatorio va contra las regulaciones sobre la forma adecuada de realizar los procesos según la *Misná* judía. Sin embargo, esta comparación no nos lleva a ninguna parte, pues no hay ningún conjunto de escritos, ni los evangelios cristianos ni las tradiciones judías compiladas en la *Misná* en época posterior a la del nuevo testamento, que pueda considerarse como conjunto de documentos históricos de tal naturaleza que nos permita emitir un juicio competente o una respuesta válida a la pregunta planteada. Las discrepancias entre los relatos sinópticos sobre el interrogatorio (¿uno o dos? ¿por la noche o por la mañana?) no pueden minimizarse. Pero es igualmente imposible demostrar que las idílicas regulaciones de los procesos judiciales registradas en el tratado

Sanedrín estaban realmente en vigor en la Palestina anterior al año 70. Tanto la *Misná* como los evangelios son escritos religiosos, compuestos con una finalidad que no es la de responder a preguntas históricas como la planteada.

j) Finalmente, los *Hechos de Pilato,* que intentan ser un relato del proceso de Jesús enviado por el prefecto al emperador Tiberio, en Roma, son claramente una composición cristiana de fecha posterior; están desprovistos de toda fiabilidad en cuanto testimonio histórico independiente.

k) En tiempos recientes se ha propuesto muchas veces la tesis de que los únicos responsables de la muerte de Jesús fueron los romanos. Se ha dicho que las autoridades judías de Palestina no crucificaban ni tenían competencia para ejecutar a los criminales, dada la ocupación romana del país en aquella época y la reserva de la pena capital a los ocupadores (cf. Jn 18, 31). Existen razones para reconocer que el poder de ejecución estaba restringido en tiempo de los romanos. Pero no está claro que los judíos no utilizaran nunca la crucifixión en Palestina. El rey Alejandro Janeo (103-76 a. C.) crucificó a ochocientos de sus enemigos judíos (Josefo, *Ant.* 13.14, 2, 380; J. W. 1.4, 5-6, 93-98), y el recientemente publicado Rollo del templo de la cueva 11 de Qumrán habla claramente de crímenes que son merecedores de este castigo (cf. 11QTemplo 64, 6-13; cf. mi artículo, *Crucifixion in Ancient Palestine, Qumrán Literature, and the New Testament:* CBQ 40 [1978] 493-513, especialmente p. 503-504).

En consecuencia, no podemos demostrar que unos dirigentes judíos de la Palestina ocupada o que Pilato y los romanos fueron los *únicos* responsables de la muerte de Jesús. Sin embargo no hay ninguna prueba que demuestre que sea totalmente falsa la imagen general de los relatos de la pasión, donde se implica a ambas partes.

17. *¿Hay en el nuevo testamento diferentes interpretaciones de Jesús como Cristo (o diferentes cristologías)?*

Las hay, ciertamente, y cuanto antes aprendan a respetarlas los lectores del nuevo testamento, tanto mejor será su comprensión del mismo. La tendencia del pasado a armonizar los datos ha sido causa de ideas muy deformadas sobre Jesús y su condición de Dios-hombre.

Como ya se ha dicho más arriba (cf. *supra* § 10d), la «cristología» del ministerio terrestre de Jesús sólo se puede considerar como implícita o indirecta. El sembró durante su ministerio las semillas de lo que llegó a reconocerse sobre él. Lo que hoy llamamos «cristología» —el término abstracto va más allá del nuevo testamento— es producto de un modo reflejo de pensamiento que hace explícito lo que los escritores del nuevo testamento sólo habían formulado en parte. En realidad, las afirmaciones sobre Jesús pueden haber hecho ya más explícito lo que sólo estaba implícito en sus palabras, conducta y enseñanza. Pero la cristología de Pablo, Lucas o Juan es una síntesis moderna de lo que estos escritores del nuevo testamento en muchas ocasiones sólo han dicho de forma concreta. Dicho de otra manera, hay que aprender a respetar las diferencias existentes entre el Jesucristo de Pablo, el Señor y Salvador de Lucas, y la Palabra-hecha-carne de Juan.

Es imposible exponer aquí todos los detalles de las diferentes cristologías del nuevo testamento, pero unos trazos generales pueden resaltar algunos de los matices que se deben respetar.

a) Algunos libros del nuevo testamento tienen relativamente poca cristología. Por ejemplo, la epístola de Santiago sólo menciona a Cristo dos veces («el Señor Jesucristo»): una al comienzo de la carta (1, 1), para identificar al supuesto autor, y otra vez para nombrar a aquel en quien hay que tener fe (2, 1). Aparte del título «Señor», no hay casi ninguna afirmación sobre quién es realmente él para el autor.

b) En las cartas de Pablo, los primeros de los escritos del nuevo testamento, hay poco que pueda considerarse cristología constitutiva u ontológica, pues Pablo está más interesado en interpretar la significación de Jesús el Mesías *para* los seres humanos que en contarnos lo que era Jesús, lo que hizo y lo que dijo.

Pablo insinúa la preexistencia de Cristo adoptando un himno cristiano primitivo y convirtiéndolo en parte de una exhortación en Flp 2, 6-11. Habla, además, de Cristo como «Hijo» de Dios (Rom 1, 3; 8, 32) y hasta sugiere algo sobre su relación ontológica con «Dios Padre», precisamente en cuanto «Hijo» en 1 Cor 15, 24-28. Este pasaje no se puede entender únicamente de modo funcional, pues en él se supone que el papel de Hijo y su relación con la humanidad y con toda la creación han llegado a su fin: «Luego, el resto, cuando entregue el reinado a Dios Padre,

cuando haya aniquilado toda soberanía, autoridad y poder... Y cuando el universo le quede sometido, entonces también *el Hijo* se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos» (versículos 24, 28). El papel salvífico de Cristo se habrá terminado, y su terminación será reconocida todavía en su relación esencial en cuanto Hijo del Padre.

Pablo utiliza ciertamente títulos cristológicos (por ejemplo, Señor, Hijo de Dios, Mesías), pero de hecho está mucho más interesado por la soteriología que por la cristología en cuanto tal. Sus cartas están repletas de formas de describir los efectos del acontecimiento de Cristo, lo que Jesucristo ha hecho por la humanidad en su ministerio, pasión, muerte, entierro, resurrección, exaltación e intercesión en los cielos. Cuando Pablo vuelve la vista hacia todo este complejo, le atribuye un carácter de «de una vez para siempre» *(ephapax,* Rom 6, 10); lo ve a través de varias imágenes que reflejan no sólo su propio trasfondo judío y helenístico, sino también las controversias y debates de su experiencia misional.

Ve el efecto de este complejo unas veces como «salvación» (Rom 1, 16; 5, 9; 10, 10), otras como «justificación» (Gál 2, 16-21; Rom 3, 21-26; 4, 25), o «reconciliación» (2 Cor 5, 18-20; Rom 5, 10-11; 11, 15), o «redención/rescate» (Rom 3, 24; 8, 23), o «libertad» (Gál 5, 1.13; 2 Cor 3, 17; Rom 8, 2), o «transformación/metamorfosis (2 Cor 3, 16-18; Rom 12, 2), o «nueva creación» (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17), o «expiación» (Rom 3, 25), o «nueva vida» (1 Cor 15, 45; Rom 6, 4), o «filiación adoptiva» (Gál 4, 4-6; Rom 8, 14-16), «sanificación» (1 Cor 1, 30; 6, 11), o quizás también «perdón/remisión» de los pecados (Rom 3, 25 [*paresis*, de significado discutido]; Col 1, 14 y Ef 1, 7 [de discutida atribución a Pablo]). Sólo la soteriología y cristología de Juan, distinta y con acentos especiales, puede acercarse a la riqueza de la concepción paulina de Jesús el Mesías.

c) La cristología de Lucas parece que no incluye ni la encarnación ni la pre-existencia; estas ideas no aparecen ni en el tercer evangelio ni en los Hechos. Tiene conocimiento de la exaltación/ascensión de Jesús, pero no dice nada sobre su intervención celestial. Utiliza con abundancia títulos explícitos (Mesías, Señor, Salvador, Hijo, Profeta, Siervo, Hijo del hombre, Maestro), pero tiene algunos que son exclusivos suyos: el Mesías que padece (Lc 24, 26.46; Hech 3, 18; 17, 3; 26, 23), autor de la vida (Hech 3, 15; 5, 31), Mesías designado (Hech 3, 20), y el santo y justo

(Hech 3, 14). Lucas tiene también una forma de considerar los efectos del acontecimiento que es Cristo, pero en contraste con las múltiples imágenes empleadas por Pablo, él resume su soteriología únicamente en dos figuras: «salvación» (Lc 2, 30; Hech 13, 26; es el único de los evangelistas sinópticos que llama a Jesús «Salvador», 2, 11; cf. Hech 5, 31; 13, 23); «perdón de los pecados» *(aphesis,* Lc 24, 47; Hech 13, 38), «paz» (Lc 2, 14; 19, 42; Hech 10, 36), y «justificación» (Hech 13, 39 [pero con un matiz diferencial del de Pablo]).

d) Sin embargo, la cristología de Juan presenta una comprensión mucho más terminante de la cristología explícita. Insiste en comprender a Jesús como aquel en quien se ve a Dios entre los hombres y en el que se concentra ahora la salvación de Dios de una forma totalmente nueva. Jesús reemplaza en su persona la presencia de Dios-entre-los-hombres que había desde antiguo (la idea de *shekinah)* y las instituciones del judaísmo (el templo, las purificaciones rituales, el maná en cuanto pan de vida). La cristología de Juan es «elevada», e incluye la encarnación de la Palabra, la identificación del Hijo con el Padre en su interés por el mundo, e incluso elementos de una cristología relacional, ontológica (la Palabra no sólo estaba con Dios, sino que era Dios, 1, 1). Hay que tener en cuenta que el Jesús del evangelio de Juan, durante todo su ministerio terrenal, habla como si estuviera ya en la gloria; debido a ello, el Jesús de Juan hace afirmaciones como «Desde antes que naciera Abrahán, soy yo el que soy» (8, 58); «Yo y el Padre somos uno» (10, 30). Afirmaciones como estas, puestas en boca de Jesús por el cuarto evangelista, son precisamente las bases de la «elevada» cristología que se encuentra en los escritos de Juan y que la hacen tan diferente de la de los otros escritos del nuevo testamento.

Sin embargo, esta cristología coexiste con varios títulos explícitos procedentes de la tradición anterior: Mesías (incluso explicado como «Cristo», 1, 41), Hijo de Dios (1, 34), Maestro (1, 38, como traducción de *rabbi),* Rey de Israel (12, 13), Hijo del hombre (1, 51; 3, 13, etc.), Profeta (4, 19), Salvador (4, 42 [compartido con Lucas]). Pero tiene también varios títulos propios: «Cordero de Dios» (1, 29.36); «buen Pastor» (10, 11); «Pan de vida» (6, 35.51). Estos títulos exclusivos de Juan son más propios de una soteriología que de una cristología. Los efectos del acontecimiento de Cristo, según la concepción de Juan, se expresan con las siguientes figuras: «salvación» (3, 17; 12, 47), «qui-

tar el pecado» (1, 29), «iluminación» (1, 9), «hacer capaces» a los hombres «de ser hijos de Dios» (1, 12; 3, 5-7), dar «una vida eterna» (3, 36; 4, 14; 5, 24), precisamente por medio de la «resurrección» (11, 25-26).

e) Otra área general en la que habría que distinguir las cristologías del nuevo testamento es la de la relación de Jesús con el Espíritu. Mientras Pablo no siempre distingue claramente al Cristo resucitado del Espíritu (por ejemplo, 2 Cor 3, 17: «El Señor es el Espíritu»; cf. 1 Cor 15, 45; Rom 1, 4), hay en sus cartas pasajes triádicos donde el paralelismo implica una distinción (tales como 1 Cor 12, 4-6; 2 Cor 13, 14). Sin embargo, la distinción aparece clara tanto en la cristología de Lucas como en la de Juan (Lc 24, 49; Hech 1, 4; 2, 4-21.33; Jn 7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 7-11).

f) Igual que hemos esbozado aquí brevemente las cristologías de Pablo, Lucas y Juan, podríamos hacer lo mismo con el evangelio de Mateo, la Carta a los hebreos y el libro del Apocalipsis, tres escritos importantes del nuevo testamento, que tienen cristologías propias.

g) Estas cristologías diferentes revelan también por qué es difícil hoy en día escribir una teología del nuevo testamento tal como se solía hacer antes. Pues si hay distintas cristologías en el nuevo testamento, también hay distintas teologías. No se pueden armonizar sin más, y esa es la razón por la que no es correcto interpretar los pasajes de los evangelios con ideas paulinas ni los dichos del Jesús de los sinópticos con matices propios de la tradición de Juan. Las diferentes cristologías del nuevo testamento equivalen a diferentes retratos de Jesús esbozados por la primitiva comunidad cristiana y que nos ha dejado como patrimonio para alimentar la fe de las posteriores generaciones y siglos de creyentes cristianos.

h) Si nuestras respuestas a las preguntas 1 y 2 han sido algo negativas y mínimas, es bueno recordar que la fe de los cristianos de hoy no se mide atendiendo a lo que son capaces de establecer sobre el Jesús de Nazaret histórico. En el siglo XX la fe significa una fidelidad a quien entró en la historia humana como enviado e Hijo de Dios, pero también al que aparece reflejado y refractado en la experiencia y tradición de la primitiva comunidad cristiana. No se trata de poner un libro (el nuevo testamento) entre Jesús y el creyente de hoy, ni siquiera las cristologías de las primitivas comunidades cristianas. Sin embargo, las *cristologías*

inspiradas son normativas de la fe cristiana, en cierto sentido y de una manera en que no lo es ninguna de las tradiciones posteriores. El cristiano del siglo XX no tiene ningún conducto hacia él aparte o independientemente de estos escritos y estas cristologías, por muy diferentes que sean. Se han mantenido dos cosas haciendo tándem, Jesús de Nazaret y los primitivos retratos cristianos del mismo. Estos son la *norma normans* de toda la enseñanza cristológica y soteriológica posterior. Desarrollaremos más esto en la medida en que vayamos avanzando.

18. *¿Cómo hay que entender las noticias de la resurrección de Jesús en el nuevo testamento?*

La resurrección de Jesús es la afirmación cardinal de la fe cristiana expresada en el nuevo testamento y transmitida a nosotros por los primeros cristianos. Para confesar que «Jesús es el Señor» hay que admitir que «Dios lo resucitó de la muerte» (Rom 10, 9) y que «si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido ni vuestra fe tampoco» (1 Cor 15, 14). No admitir la resurrección de Jesús quiere decir que no se es cristiano.

a) El problema de los lectores actuales del nuevo testamento con la resurrección de Jesús no se refiere tanto al kerigma cristiano básico (manifestado en pasajes como 1 Cor 15, 3-7; 1 Tes 1, 9-10; Rom 4, 25) cuanto a (1) los relatos de la tradición evangélica o a (2) la forma en que suelen imaginarse lo que el nuevo testamento tiene que decir sobre el Jesús resucitado.

b) En primer lugar, hay que tener en cuenta seis relatos diferentes de la resurrección en el nuevo testamento.

1. Mc 16, 1-8, que es la conclusión del evangelio de Marcos en los mejores manuscritos griegos de dicho evangelio (Vaticano, Sinaítico). (En algunos manuscritos hay otras tres terminaciones: 1] el apéndice canónico de Marcos, versículos 9-20, que aparece en la tradición textual Koine y en los códices A, C, D, W, L, etc. [cf. 6, *infra*]; 2] un versículo 8 más amplio en los códices L, 099, 0112, etc.; y 3] el llamado Logion más libre, añadido al versículo 14 en el códice Washingtoniano. Estos han sido añadidos secundariamente para proveer al evangelio de Marcos con relatos de apariciones de Cristo resucitado como tienen los otros evangelios). Los versículos 1-8, sin embargo, hablan del descubrimiento

del sepulcro vacío por las mujeres, María Magdalena, María la madre de Santiago, y Salomé, y el *praeconium paschale,* «la proclamación pascual», que «ha resucitado, no está aquí» (v. 6c), así como el silencio y la retirada de las mujeres, «del miedo que tenían» *(ephobounto gar,* con una conjunción como extraño final de un libro bíblico). En estos versículos de Marcos no hay ninguna descripción de la resurrección en cuanto tal ni de ninguna aparición del Jesús resucitado, pero prometen que Pedro y otros lo verán en Galilea.

2. Mt 28,1-20, que cuenta también el descubrimiento del sepulcro vacío y contiene el mensaje pascual: «No está aquí, ha resucitado, como tenía dicho» (v. 1-8). Pero en este relato se incluye una aparición de Cristo resucitado en Jerusalén ante las mujeres, ante María Magdalena y la otra María (v. 9-10), el informe y soborno de la guardia por los sumos sacerdotes y ancianos (v. 11-15), otra aparición de Cristo a los once en Galilea (v. 16-17) y su encargo de hacer nuevos discípulos mediante la enseñanza y el bautismo (v. 18-20).

3. Lc 24, 1-53, que habla también del hallazgo de la tumba vacía y del mensaje pascual: «No está aquí, ha resucitado» (v. 1-12), pero también de las apariciones del Cristo resucitado en Emaús (v. 13-35) y en Jerusalén (v. 36-43), de su encargo a los discípulos de que fueran «testigos de estas cosas» (v. 44-49) y de su ascensión la misma tarde del día en que fue hallada la tumba vacía (v. 50-53).

4. Jn 20, 1-29, que recoge el descubrimiento del sepulcro vacío (v. 1-10) y cuenta la aparición de Cristo resucitado a María Magdalena (v. 11-18), a los discípulos en Jerusalén (con Tomás, uno de los doce, ausente, v. 19-23) y otra vez a los discípulos (con Tomás presente, v. 24-29).

5. El apéndice de Juan (21, 1-23), que continúa con la narración tras los versos finales de 20, 30-31 y habla sólo de la aparición de Jesús a siete discípulos en Galilea (destacando el contraste entre los papeles de Pedro y el discípulo amado).

6. El apéndice de Marcos (16, 9-20), que aparece sólo en algunos manuscritos griegos (cf. *supra*) y habla de tres apariciones de Jesús en Jerusalén o sus alrededores el domingo de pascua (v. 9-11, 12-13, 14-18) y su «subida al cielo» la tarde de ese mismo día.

c) En contraste con el notable paralelismo entre los cuatro relatos de la pasión, los de la resurrección van cada uno por su

lado, excepto en el caso de las cuatro narraciones del descubrimiento del sepulcro vacío y dos versículos del apéndice de Marcos (16, 12-13), que pueden referirse al incidente de Emaús (Lc 24, 13-35). Esta diversidad de relatos de aparición es sorprendente: ¿Por qué no se da mayor acuerdo entre ellas, o al menos con la lista de testigos mencionada en 1 Cor 15, 5-7? Incluso el «gran mandato», presente en Mt 28, 18-20; Lc 24, 47-49; Mc 16, 15-16, se adapta en cada evangelio a la finalidad teológica de cada obra (¡incluso en el apéndice de Marcos!).

Además, los relatos de las apariciones de Jesús son algunas veces «concisos» (según la terminología de C. H. Dodd), es decir, de formas suaves y precisas gracias a la repetición frecuente (por ejemplo, Mt 28, 8-10.16-20; Jn 20, 19-23); algunas veces son relatos dramáticos o «circunstanciales» (por ejemplo, Lc 24, 13-35; Jn 21, 1-14), donde ha intervenido la mano creadora del evangelista modelando detalles y conversaciones y observando las unidades de tiempo y espacio; y algunas veces son «mixtos», es decir, relatos «concisos» que van camino de convertirse en relatos «circunstanciales» (por ejemplo, Mc 16, 14-15; Lc 24, 36-43; Jn 20, 11-18, 24-29). En otras palabras, los relatos de las apariciones de Jesús son producto de una tradición y composición que varía y difícilmente pueden considerarse como reflejos del nivel más primitivo de la predicación sobre el Cristo resucitado.

En contraste, los niveles más primitivos de la tradición hablan a veces de su «exaltación» a la gloria a partir de su muerte en la cruz, omitiendo toda referencia a la resurrección (cf. el himno cristiano pre-paulino utilizado en Flp 2, 8-11; cf. también 1 Tim 3, 16, que es también una pieza primitiva utilizada en una escritura posterior). Los relatos de la resurrección, con toda su diversidad, deben considerarse como intentos de completar los detalles de los informes de las apariciones del Cristo resucitado conservados en proclamaciones fundamentales como 1 Cor 15, 3-7.

d) ¿Encontraron realmente la tumba vacía? No se trata de una pregunta moderna, pues el evangelio de Mateo refleja una reacción cristiana a las objeciones al respecto o a una pregunta de esta naturaleza: 27, 62-66 (sellar la tumba y colocar guardia); 28, 11-15 (el informe de la guardia y el soborno de la misma). Estos pasajes son propios de Mateo y tienen huellas claras de una apologética contra «los judíos». Pero se reducen a un solo evangelio y difícilmente pueden explicar todas las formas del relato de la tumba vacía (por ejemplo, en el relato más primitivo

de Marcos, o en la tradición de Juan, casi con toda seguridad independiente).

En la década 1930-1940 se descubrió en Jerusalén un osario del siglo primero donde constaba el nombre del difunto, *Yeshua' bar Yehoseph*, «Jesús hijo de José». (Un osario es una caja de piedra utilizada como «segundo lugar de enterramiento» de los huesos de una persona una vez que se ha descompuesto la carne). El investigador judío que descubrió el osario y publicó la inscripción, E. L. Sukenik, no dedujo ninguna conclusión ya que «Jesús» y «José» eran nombres que se usaban normalmente en Palestina en el siglo I.

Sin embargo, algunas veces se argumenta que Pablo en el fragmento kerigmático utilizado en 1 Cor 15, 3-5 no menciona para nada la tumba vacía: «que el Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras; que se apareció a Cefas y más tarde a los doce...». Por eso, da la impresión de que el relato del sepulcro vacío tiene origen posterior (apologético). Es cierto, la tumba vacía no se menciona en este pasaje kerigmático. Pero en este caso hay que tener en cuenta la formulación paralela con cuatro puntos de la primera parte de este fragmento (muerte, entierro, resurrección, apariciones), cada uno introducido por *hoti* (que). Los cuatro puntos pueden verse también reflejados en el discurso de Pablo en Hech 13, 28-31. Su carácter formulario era, sin duda ninguna, de mayor valor que la inclusión de todos los detalles. Es posible que las *versiones narrativas* del descubrimiento de la tumba vacía sólo llegaran a formularse después del kerigma propiamente dicho, pero esta aparición posterior no elimina de hecho todo carácter fáctico, especialmente porque el relato del descubrimiento de la tumba vacía formaba parte ya de la primitiva pasión de Marcos (16, 3-6) y fue transmitida también en el evangelio de Juan independientemente.

e) El otro problema moderno sobre la resurrección de Jesús es la forma en que tendemos a imaginarnos lo que el nuevo testamento nos ha transmitido sobre el Cristo resucitado. En este sentido conviene recordar cuatro puntos importantes:

1. A pesar de Hech 1, 22, en el episodio sobre la elección de Matías, que cita como criterio para ser admitido entre los doce el haber sido «testigo de la resurrección», nadie fue testigo de la resurrección de Jesús. Nunca se dice así, ni siquiera en Mt 28,

2b, que sí menciona el terremoto y el ángel del Señor que descendió, volvió a correr la piedra de la tumba y se sentó sobre ella. En Hech 1, 22 Lucas ha formulado de forma abstracta lo que se quería decir en realidad: «un testigo del Cristo resucitado» debía ser el sucesor de Judas, es decir, alguien a quien se le había aparecido (lo mismo ocurre con Hech 4, 33). Ninguno de los evangelios canónicos intenta hacer lo que hace el *Evangelio de Pedro* (35-42), libro apócrifo posterior:

> En la noche en que el día del Señor amaneció, cuando los soldados estaban haciendo la guardia de dos en dos por turnos, entonces se oyó una voz potente proveniente del cielo. Vieron los cielos abiertos y dos hombres bajaron en medio de un gran resplandor y se aproximaron al sepulcro. La piedra que había sido colocada en la entrada comenzó a moverse y se apartó a un lado; el sepulcro quedó abierto y los dos jóvenes entraron dentro. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al centurión y a los ancianos para que también ellos contemplasen el espectáculo. Y cuando les estaban contando lo que habían visto, vieron tres hombres que salían del sepulcro y dos de ellos llevaban al tercero y una cruz los seguía. Vieron que las cabezas de los dos jóvenes alcanzaban el cielo, pero la del que había sido llevado por ellos sobrepasaba los cielos. Luego oyeron una voz que gritaba desde el cielo: «¿Les has predicado este sueño?». Y desde la cruz se escuchó la respuesta: «Sí».

Así este evangelio apócrifo rellena los detalles de la resurrección y describe la salida de Jesús de la tumba. Representa un esfuerzo por responder a las preguntas *posteriores* sobre cómo había ocurrido: describe la resurrección como hace Lucas con la ascensión en Hech 1, 9-11.

2. El nuevo testamento nunca presenta la resurrección de Jesús como una «resucitación», es decir, una vuelta a su antigua forma de existencia terrestre (como la de Lázaro, por ejemplo, Jn 11, 43-44; 12, 1-2). Nunca se representa a Jesús habitando en la tierra durante cuarenta días o apareciéndose como alguien que se hubiera escondido detrás de un tapiz. De hecho, Lc 24, 37-39 trata explícitamente de combatir la idea de que fuera como un espectro.

3. Aunque el nuevo testamento no dice las cosas tan explícitamente, en varias ocasiones da a entender que cuando se apa-

recía el Cristo resucitado, se aparecía desde la gloria, es decir, desde la presencia del Padre. Rom 6, 4 dice que «Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre». Y el Cristo resucitado pregunta a los discípulos que iban camino de Emaús: «¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para *entrar en su gloria?*» (Lc 24, 26). Nótese el pasado («¿no tenía que...?») en labios de Cristo resucitado el mismo día que se encontró la tumba vacía. Además, la única diferencia entre la aparición del Cristo resucitado a Pablo camino de Damasco y las anteriores apariciones fue, en realidad, una diferencia temporal, es decir, la de Pablo tuvo lugar después de pentecostés. Esto es algo que hay que reconocer a pesar de las diferencias de Lucas en los detalles descriptivos. El *terminus a quo* «espacial» de las apariciones no debe interpretarse como diferente en estos casos.

4. Mientras que el Cristo resucitado que se aparece a sus discípulos insiste en su identidad, también se dice de él que se apareció «de otra forma» (apéndice de Marcos, 16, 12). Al principio no fue reconocido ni por Cleofás y su compañero (Lc 24, 16) ni por María Magdalena (Jn 20, 1-16). Como quiera que se intente explicar esto, hay que recordar en este sentido la admisión por Pablo de que hay una diferencia entre un «cuerpo físico» sembrado en la muerte y un «cuerpo espiritual» que resucita a partir de ahí (1 Cor 15, 42-44). De hecho, cuando Pablo intenta describir el cuerpo resucitado, lo identifica expresamente con lo que no es «cuerpo», es decir, con lo que es «espiritu(al)». ¿Debemos reducir esto simplemente a una paradoja retórica? Difícilmente. Dice algo sobre cómo debemos considerar al Cristo resucitado y su cuerpo «glorificado».

f) El kerigma de la cristiandad primitiva, que proclamaba la muerte, entierro, resurrección y apariciones de Cristo, tuvo su origen en un contexto judeo-cristiano palestino, donde la noción de la otra vida no era la de la dicotomía filosófica griega de cuerpo/alma o la inmortalidad del alma. Surgió en un medio en el que la «resurrección» (cf. Dan 12, 2) no se habría entendido más que como una resurrección *corporal.* Quizás no podamos explicar exactamente lo que implicaría esta concepción de la otra vida. Pero el kerigma inicial no se contentó con afirmar meramente que Jesús estaba vivo o que era una influencia viva en las vidas de sus seguidores. Incluía la confesión de que Jesús había sido «elevado» a un estado de gloria en presencia del Padre y esto tendría que entenderse «corporalmente resucitado».

Aun cuando a algunos intérpretes bíblicos les habría gustado abandonar la idea de una resurrección corporal de Jesús y se mantienen escépticos sobre la tradición del sepulcro vacío, hemos de insistir en que la resurrección corporal de Jesús a la gloria forma parte fundamental de la proclamación kerigmática del nuevo testamento y constituye una afirmación fundamental de la fe cristiana.

19. *¿Cómo se debe entender la ascensión en el nuevo testamento?*

a) Al analizar las distintas referencias del nuevo testamento a la ascensión de Jesús, hemos de tener en cuenta la diversidad de matices.

1. Las primeras referencias hablan del tránsito de Jesús al Padre o a la gloria como una «exaltación» y utilizan este término de tal manera que resulta difícil decir con seguridad si con ello se hace referencia a la resurrección o a la ascensión (o quizás a ambas). Estas referencias parecen describir el paso de la muerte en la cruz a una existencia celestial con el Padre en la gloria sin mencionar la resurrección (cf. Flp 2, 8-11, parte del himno prepaulino utilizado allí; el himno primitivo incluido en 1 Tim 3, 16; recuérdese también el modo de hablar de Juan sobre Jesús «levantado en alto», por ejemplo, 12, 32-34 [elevado ¿a la cruz o a la gloria?]).

2. Algunos pasajes del nuevo testamento se refieren a la ascensión sin describirla ni situarla en el tiempo o en el espacio (por ejemplo, Rom 10, 6 [por implicación]; más explícitamente, Ef 4, 8-10). En estos pasajes, la ascensión de Cristo se da por descontada y se utiliza para hacer alguna otra afirmación teológica, por ejemplo, la facilidad de la fe cristiana (Rom 10) o el premio del Cristo glorificado a la comunidad cristiana (Ef 4).

3. Algunos pasajes del nuevo testamento se refieren a Jesús que «es elevado al cielo», «subido al cielo», o que «asciende» al Padre el mismo día que se encontró la tumba vacía (Lc 24, 51; el apéndice de Marcos, 16, 19; Jn 20, 17). Estos pasajes establecen una fecha (el domingo de pascua) y un término (el cielo, el Padre) de este tránsito. Relacionan íntimamente la ascensión con el hecho de la pascua y por tanto sólo difieren ligeramente del modo de exaltación mencionado más arriba en primer lugar.

4. Hech 1, 3.9-11 ofrece una breve descripción del tránsito, lo sitúa en el tiempo (unos cuarenta días después de la resurrección [1, 3], pero cf. Hech 13, 31, simplemente «muchos días» [*hemeras pleiosus*]), en el espacio (desde el monte de los olivos [1, 12]), en una forma específica («lo vieron subir, hasta que una nube lo ocultó a sus ojos» [1, 9]), y en su término (el cielo [1, 11]). De esta escena de los Hech 1 procede la forma tradicional de representar la «ascensión». Esta escena es el único pasaje del nuevo testamento que hace esto y hace lo que el apócrifo *Evangelio de Pedro* trataba de hacer para la resurrección (cf. 18e/I, *supra*), es decir, representar la salida de Cristo de la tumba. Pero Lc 24 ha fechado la «ascensión» de Cristo el día del domingo de pascua, en contraste con la fecha presentada en Hech 1. Los escribas que copiaron más tarde los códices Sinaítico y Bezae y los traductores de la *Vetus latina* intentaron resolver esta discrepancia omitiendo las palabras cruciales de Lc 24, 51, «y se lo llevaron al cielo». En su edición crítica de 1881, Westcott y Hort omitieron estas palabras, iniciando así una moda entre los críticos textuales del nuevo testamento. Sin embargo, desde el descubrimiento del papiro Bodmer XIV, que es el texto en papiro más antiguo del evangelio de Lucas (fechado en el 200 ± 25 d. C.), la mayoría de los críticos textuales ya aceptan su opinión. Dichas palabras aparecen no sólo en este texto en papiro antiquísimo, sino también en la mayoría de los mejores manuscritos griegos. Además, representan una lectura que es más fácil que los copistas intenten omitir (para resolver la discrepancia) que añadir (para crearla). Estas palabras del versículo 51 son la *lectio difficilior praeferenda* (principio de la crítica textual que aconseja preferir la lectura más difícil). Cf. P. Benoit, *The Ascension,* en *Jesus and the Gospel* I (New York: Herder and Herder 1973) 208-253.

b) «Ascenso/ascensión» significa movimiento hacia arriba, y en los relatos del nuevo testamento sobre la ascensión de Jesús se da a entender un movimiento a través de los cielos o esferas celestiales (cf. Ef 4, 10; cf. también Aristóteles, *Metafísica* 12.8 1073a). El tránsito a «el Padre» o «a Dios» (Jn 20, 17) ha recurrido a veces en el nuevo testamento no sólo a montajes apocalípticos («ser subido al cielo», con «una nube» como vehículo), sino también a un sentido «de el (los) cielo(s)» condicionado por el tiempo. Hay, además, una fluctuación en la terminología, entre una asunción pasiva («fue elevado» [por Dios/el Padre]) y una

ascensión activa («subo a mi Padre» [Jn 20, 17], «subió a lo alto» [Ef 4, 8]). Estos elementos condicionados por el tiempo y estas fluctuaciones crean parte de la dificultad de intentar comprender lo que se quiere decir realmente.

c) La «ascensión» afirma para los lectores cristianos del nuevo testamento que el Cristo resucitado y exaltado está con el Padre en la gloria (recuérdese Lc 24, 26), de donde envía al Espíritu a sus seguidores como forma dinámica y efectiva de su presencia entre ellos, cuando ya no es visible para ellos.

Lo que entra realmente en juego en los pasajes del nuevo testamento que se ocupan de la «ascensión» de Jesús es un intento de describir la compleja fase de su existencia a la que nos referimos con los términos de resurrección, exaltación, ascensión o tránsito al Padre, junto con su presencia continua ante sus discípulos/Iglesia en su Espíritu vivificador. Este complejo, incluida la muerte, constituye el «misterio pascual».

Una vez que nos damos cuenta de que la resurrección de Jesús no se ha presentado en el nuevo testamento como una «resucitación» o una vuelta a la vida o existencia terrena, sino como una resurrección corporal a la presencia gloriosa del Padre y que las apariciones a sus discípulos se hicieron desde esa gloria, su «ascensión» se entiende fácilmente como su aparición final, como su despedida visible de sus seguidores reunidos. Ya no se les iba a presentar más en su unidad corporativa (todavía no recibe en Hechos el nombre de «Iglesia»). De aquí en adelante, su «presencia» entre ellos sería a través del Espíritu, «lo que mi Padre tiene prometido» (Lc 24, 49; Hech 1, 4), que él derrama en cuanto exaltado a la derecha de Dios (Hech 2, 33). (También se les haría presente «al partir el pan», como da a entender el episodio de Emaús [Lc 24, 35]. Es cierto que el Cristo resucitado se presenta más tarde a Saulo de Tarso en el camino de Damasco, en una aparición post-pentecostal (Hech 9, 5; 22, 8; 26, 15), donde Lucas cuenta una vez en forma dramática y dos dentro de discursos lo que el mismo Pablo menciona en 1 Cor 9, 1 y Gál 1, 16 (sin ninguna referencia a pentecostés). Pero aquello fue una aparición del Cristo resucitado a un «vaso de elección» (Hech 9, 15) individual, especialmente elegido para llegar a ser «el apóstol de los gentiles» (Rom 11, 13).

d) Relacionado con la «ascensión» está el don del Espíritu, como implica el párrafo anterior. En Hech 2, 4 el Espíritu «se derrama» el día de pentecostés, cincuenta días después de la

pascua (cf. 2, 33). Pero en Jn 20, 22 el Espíritu es dado por el Cristo resucitado a los discípulos reunidos la noche del día en que se descubrió la tumba vacía: «A continuación sopló sobre ellos y dijo: 'Recibid el Espíritu santo'». Esta discrepancia de fecha sobre el don del Espíritu a los discípulos cristianos es semejante a la de la «fecha» de la ascensión, aunque en este caso no es una discrepancia que se encuentre dentro de los escritos del mismo autor del nuevo testamento. No podemos resolver la cuestión sobre *cuándo* fue concedido el Espíritu por primera vez a los primitivos cristianos, y tampoco podemos fechar la «ascensión». En una y otra tradición (la de Lucas o la de Juan) la afirmación básica del don es común: concesión que Pablo, el primer teólogo del nuevo testamento, afirma o da por descontada una y otra vez (Gál 3, 2.5; 4, 6; Rom 8, 2-3.12-17; 1 Cor 12, 3).

Es Lucas quien, con su acreditado interés para resaltar la *realidad* del Cristo resucitado y del Espíritu en la vida cristiana, ha historizado las *fases* del complejo Cristo-acontecimiento y sus efectos. Se han dramatizado algunas facetas del mismo para insistir en la realidad del don y en la realidad de la presencia e influencia del Cristo resucitado. (Cf. además mi artículo *The Ascension of Christ and Pentecost*: TS 45 [1984] 409-440).

20. *¿Afirmó Cristo claramente que era Dios?*

a) Esta pregunta podría hacerse con diferentes matices. Si se entiende como interrogación sobre la conciencia del Jesús de la historia durante su ministerio en la tierra, se enfrentaba con los problemas ya mencionados *supra* § 2e. No tenemos forma ninguna de responderla en términos de lo que pasaba en su mente. Los únicos documentos que tenemos sobre lo que hizo o dijo, que podrían reflejar indirectamente su conciencia, se escribieron cuando menos una generación después de su muerte. Apenas reflejan su conciencia directa o refleja de forma explícita.

El Jesús de Juan dice: «El Padre y yo somos uno» (10, 30) o «el Padre está conmigo y yo estoy con el Padre» (10, 38). Cf. además Jn 6, 46; 8, 58; 17, 5. Pero la pregunta que interesa realmente es la de si se puede apelar ingenuamente a estas declaraciones del Jesús de Juan para responder a la cuestión planteada en términos de su conciencia histórica. No se puede pasar por alto el contexto de estas afirmaciones o la orientación de dicho

evangelio en su conjunto. El responder de esta manera a la pregunta sería dar falsas seguridades al «fundamentalismo de los miedosos» (por utilizar una expresión reciente del obispo anglicano John A. T. Robinson, *Can We Trust the New Testament?* [Gran Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977] 16). Pues incluso si se admite que Jesús conocía y afirmó su divinidad, difícilmente hubiera usado las expresiones del evangelio de Juan. La articulación de la pretensión del Jesús joánico supone la especulación retrospectiva de al menos una generación.

b) Si la pregunta se entiende en el sentido de que hubiera una «afirmación clara», podemos responder de dos maneras:

1. Si el Jesús histórico afirmó alguna vez explícitamente que era Dios, los evangelios no han reproducido tal afirmación. Nunca ponen en sus labios *ego eimi theos,* «yo soy Dios».

Es cierto que los escritores del nuevo testamento le atribuyen el título *theos* (Jn 1, 1; 20, 28; Heb 1, 8). Sin embargo, se trata de un título «confesional», es decir, un título que manifiesta una cierta creencia en él. Corresponde, obviamente, al período y a la experiencia de la cristiandad que representa el escritor. No es un título que se pueda atribuir con ninguna certeza a su ministerio terrestre. Cuando aparece en la tradición del nuevo testamento, lo hace en los libros más tardíos.

2. Si las palabras «afirmó claramente» se pudieran entender como una implicación o impresión transmitida por Jesús de que era un ser que disfrutaba de una relación singular con Yahvé o de una singularidad no compartida por otros mensajeros enviados por el cielo, en ese caso podría darse a la pregunta una respuesta afirmativa cauta. Varios elementos de las tradiciones sinóptica y de Juan sobre él (cf. *supra* § 10d) transmiten la impresión de que lo que él comunicaba a los demás era en el mejor de los casos una impresión indirecta e implícita de esa relación. Tuvo que pasar tiempo para que la explicación y el desarrollo de esa relación llegara a formularse y a transmitirse en el mismo nuevo testamento: «y la Palabra era Dios» (Jn 1, 1).

c) A este respecto, deben hacerse otros dos comentarios.

1. Una de las acusaciones religiosas formuladas contra Jesús por sus contemporáneos y reflejada de varias formas en el nuevo testamento es la de «blasfemia» (Mc 2, 7; 14, 64; Jn 10, 33[«Tú, siendo hombre, te haces Dios»].36). Indudablemente, esto recoge el eco de un recuerdo cristiano primitivo de la principal acusación presentada contra él, aun cuando la diversidad de los con-

textos en que aparece ahora hace imposible especificar los detalles concretos de tal acusación. Sin embargo, no es improbable que estuviera asociada con una impresión que él había dado sobre su relación única con Yahvé, de que él estaba de alguna manera en nivel de igualdad con Yahvé (cf. Jn 5, 18).

2. ¿Habría sido posible en el contexto monoteísta de la Palestina precristiana que un judío como Jesús afirmara claramente *'anah 'elah* (en arameo) o *ego eimi theos* (en griego), es decir, «yo soy Dios»? Realmente, formular la pregunta es ya contestarla. Pues es imposible imaginar cómo podría haberse entendido tal afirmación, dado que *theos* debía significar «el único Dios» de Israel, Yahvé.

(Nótese que en gran parte del nuevo testamento *theos* es el título griego correspondiente a Yahvé [al cual Jesús llamó *'abba'*]).

d) Aunque Jesús no hubiese afirmado ser Dios, ¿sabía él que era Dios? ¿no podría ser ésta otra forma de plantear la cuestión de la conciencia directa y refleja de Jesús de Nazaret? Sin embargo, para un judío palestino del siglo I «Dios» significaría «Yahvé» o «Padre celestial» y, por tanto, la cuestión significaría: «¿Sabía Jesús que él era el Padre celestial?». En este sentido, la respuesta sería evidentemente «no». Pues hasta que los teólogos cristianos no desarrollaron el sentido de «Dios», debió ser imposible incluir al Hijo además del Padre de los cielos en tal designación. Sin embargo, Jesús tuvo un conocimiento intuitivo de su propia identidad, que nuestra fe expresa como Dios y hombre verdadero. Que él hubiese sido capaz de conceptualizar esa intuición o formularla en palabras para comunicarla a otros, es otra cuestión, que nadie puede responder. Ciertamente Jesús debía ser consciente de que él no era uno más de los profetas.

e) En este sentido es importante recordar que un escritor del nuevo testamento llama a Jesús «el primogénito de toda la creación» (Col 1, 14), lo que en su momento fue interpretado por Arrio como que «hubo un tiempo en que la Palabra no existía», es decir, que la Palabra era una criatura. Pero el concilio de Nicea (325 d. C.) condenó esta posición herética (DS 130), y en su credo confesó que la Palabra es *homoousios* (de la misma naturaleza) del Padre (DS 125). Más tarde el 451 d. C. el concilio de Calcedonia enseñó lo mismo: «El señor Jesucristo... era Dios y hombre verdadero... consustancial con el Padre en cuanto Dios y consustancial con nosotros en cuanto hombre; sin embargo, se

ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo en dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación... que concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis» (DS 302). Así ambos concilios afirmaron lo que desde tiempo atrás se había sostenido sobre Jesús Dios y hombre. Esta fe estaba basada en la convicción de que Jesús habría conocido quién era y se lo había dicho a sus contemporáneos de forma directa, y que poco después de su resurrección se habría llegado a la convicción de que era el Hijo de Dios y él mismo Dios. Aunque la Iglesia nunca ha definido que Jesús *supiese* que era Dios, su enseñanza constante sobre la preexistencia de la Palabra y su encarnación procede de poco después de la resurrección: el evangelio de Juan (completamente redactado ca. 90-95 d. C.) es un testigo elocuente de tal enseñanza en el siglo I. Esta enseñanza lleva implícita la convicción de que Jesús supo que era Dios.

f) Sin embargo, ciñéndonos a los datos del nuevo testamento, tendríamos que decir que Jesús de Nazaret era consciente de su relación particular con el Dios de Israel, Yahvé, al que incluso se dirigía como *'abba'* (Mc 14, 36), y que dio a conocer indirectamente esta relación a sus seguidores. Jesús mismo, preguntado por el joven rico: «Maestro bueno, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?», responde: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que uno, Dios» (Mc 10, 17-18; Lc 18, 19). Aquí Jesús es presentado afirmando que una prerrogativa de Dios no le pertenece propiamente. Un dicho como éste plantea el problema de la conciencia que tuvo Jesús de sí mismo durante su vida y en su ministerio. Sin embargo, nótese cómo cambia posteriormente su respuesta al joven rico en el evangelio de Mateo: «Maestro, ¿qué tengo que hacer de bueno para conseguir la vida eterna? Jesús le contestó: ¿Por qué me preguntas por lo bueno?» (19, 16-17). Aquí vemos cómo un evangelista posterior hace frente al problema subyacente de la divinidad de Jesús; su corrección impide ver a Jesús negando la prerrogativa de su divinidad, como ocurre en Marcos y Lucas.

Cf. además F.-P. Dreyfus, *Did Jesus Know He Was God?*, Chicago 1989, que contesta la cuestión afirmativamente; cf. sobre todo la más matizada respuesta de R. E. Brown, *Did Jesus Know He Was God?*: BTB 15 (1985) 74-79.

21. *¿Conocía Jesús de Nazaret todo, incluso el futuro?*

Se trata de nuevo de una cuestión que intenta psicoanalizar al Jesús de la historia, y que no se puede responder fácilmente.

a) Lucas 2, 52 dice que «Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en el favor de Dios y de los hombres». Esto indica que su conocimiento era cumulativo, y que a este respecto era como el resto de los hombres y, por tanto, que creció y se desarrolló intelectualmente. Así pues, a primera vista, Jesús no conocía todas las cosas.

b) Si avanzamos un poco más y nos preguntamos si él *llegó a conocer* todas las cosas, no encontramos respuesta a esta pregunta en el nuevo testamento. Sin embargo, parece evidente que Jesús no conoció todas las cosas futuras (por ejemplo, la invención de la imprenta, la bomba atómica o de hidrógeno, la división de la Iglesia, la tecnología de los ordenadores, la caída del comunismo). Nadie supone tales conocimientos futuros en Jesús.

c) El conocimiento de su propio destino (muerte en cruz) es también problemático. Los evangelios sinópticos relatan tres anuncios de su próxima pasión y muerte (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 par; se podrían añadir también otros pasajes del evangelio de Lucas). Tales pasajes sugieren que Jesús conocía el desenlace que le esperaba. Sin embargo, cuando analizamos estos pasajes, nos damos cuenta de que esos supuestos anuncios han sido formulados retrospectivamente y que contienen detalles sacados de los relatos sinópticos de la pasión. No pueden ser considerados acríticamente predicciones reales pronunciadas por Jesús de Nazaret durante su ministerio. No obstante, no hay razón para poner en duda la convicción de base de que Jesús estaba convencido de que moriría violentamente a manos de sus adversarios. Aunque los tres anuncios de la pasión están formulados estilísticamente, no se puede excluir que Jesús haya hablado privadamente a sus discípulos sobre el posible destino que le aguardaba en Jerusalén. Que tuviera un conocimiento claro de ese destino (por ejemplo, apedreamiento, crucifixión) o no, es imposible saberlo y, en realidad, es improbable. Adviértase cómo es presentado Jesús hablando de su muerte en lenguaje figurado en Mc 10, 38: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo voy a beber o de pasar el bautismo que yo voy a pasar?».

d) Marcos 13 y sus paralelos sinópticos presentan a Jesús pronunciando un discurso escatológico, no sólo sobre el futuro

del templo de Jerusalén, sino también sobre los días de tribulación que se avecinan. Sin embargo, a pesar de eso, Jesús declara en Mc 13, 32: «En cuanto al día y a la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre». Cf. Mt 24, 36.

e) La cuestión se plantea en realidad a partir de la definición del concilio de Calcedonia (451 d. C.), según la cual Jesús era una persona divina con dos naturalezas, humana y divina. Por tanto, debió tener un entendimiento humano pero también otro divino. Dentro de este planteamiento, nos podemos preguntar si su entendimiento humano, finito en cuanto tal, era consciente de todo lo que sabía su entendimiento divino. Si mediante su entendimiento divino Jesús sabía que era Dios y conocía todas las cosas, incluso el futuro, su conocimiento humano, unido hipostáticamente a su naturaleza divina, podría haber llegado a una comprensión humana, no conceptual y limitada, de estas cosas. Pero el nuevo testamento no contiene la enseñanza de Calcedonia. Este concilio no sólo reformuló en otro lenguaje los datos del nuevo testamento sobre la persona de Jesús, sino que también los reconceptualizó a la luz del pensamiento filosófico griego del momento. Y esta reconceptualización y reformulación va más allá de los datos del nuevo testamento.

22. *¿Qué se debe decir de los títulos Mesías o Cristo, Hijo de hombre, Hijo de Dios, Señor, etc.?*

Estos títulos son datos importantes dentro del nuevo testamento por su explícita enseñanza cristológica sobre Jesús y por su papel en el plan divino de salvación. En su mayor parte, son títulos surgidos de la fe cristiana (posterior a la resurrección) y representan afirmaciones confesionales sobre él. Los primeros cristianos los usaban claramente, pero el problema es explicar su aparición. Deben formularse tres preguntas a este respecto: a) ¿Cuál es el origen o trasfondo del título? b) ¿Qué quería decir? c) ¿A qué fase de la existencia de Jesús se aplicaba inicialmente? En efecto, algunos de ellos, en los relatos del ministerio y de la infancia, son proyecciones retrospectivas desde situaciones postpascuales. Aquí nos es imposible tratar de cada uno de estos aspectos de los títulos con la debida extensión, pero se pueden hacer breves comentarios sobre cada uno de ellos.

Con la posible excepción de «Hijo de hombre», no hay ninguna prueba de que el Jesús terrestre llegara a utilizar nunca estos títulos al hablar de sí mismo.

a) «Mesías» (o «Cristo») es un título procedente del antiguo testamento y del judaísmo palestino precristiano. Designa un agente ungido enviado por Dios para el bien o salvación de su pueblo. Utilizado en el antiguo testamento para designar a reyes históricos que se sentaron en el trono de David, adquirió connotaciones políticas (cf. Sal 18, 51; 89, 39.52; 132, 10.17), en cuanto que aseguraba la continuidad de la dinastía davídica. En el período exílico y postexílico, cuando no quedaba ya nada de la dinastía, el título se aplicó al sumo sacerdote (Lev 4, 3.5). Cuando surgió claramente en el judaísmo la expectación mesiánica, la primera mención de un Mesías *que iba a venir* aparece en Dan 9, 25 (la redacción final del libro de Daniel data de ca. 165 a. C.). Por la misma época la comunidad de Qumrán comienza a hablar de un «mesías de Israel» y de un «mesías de Aarón» (1QS 9, 11), y comienza a atribuir el título incluso a los profetas de Israel.

Como título aplicado a Jesús en el nuevo testamento, falta en la fuente «Q» de la tradición sinóptica. En tres lugares del evangelio de Marcos refleja probablemente las preocupaciones posteriores a la resurrección de la primitiva Iglesia cristiana (9, 41; 13, 21; 15, 32). Se discute si otros pasajes de Marcos que lo utilizan (8, 29; 12, 35; 14, 61-62) proceden auténticamente del ministerio de Jesús.

En el primero de ellos, Mc 8, 29, la confesión de Pedro sobre Jesús como «el Cristo» (o «Mesías») forma, desde el punto de vista literario, el momento crucial de la relación de Jesús con sus discípulos y de la revelación de Marcos sobre quién es Jesús. ¿Permite esto establecer una deducción histórica sobre el reconocimiento de Jesús por Pedro durante su ministerio? Creo que en él se recoge cierto reconocimiento de Pedro, que puede haberse perfeccionado con el tiempo en su forma mesiánica (recuérdese la forma que adopta la confesión en la tradición que se refleja en Jn 6, 67-69). En favor de cierta deducción afirmativa está el claro rechazo de Pedro hecho por Jesús (modificado en Mt 16, 17-19 y suavizado en Lc 9, 22). Sin embargo, si Pedro admitió históricamente que Jesús era el «Mesías» en Cesarea de Filipo, hay que admitir que la implicación de tal título no era todavía la que adquiriría para la cristiandad posterior a la resurrección.

La reprensión significaba al menos el rechazo de los matices políticos asociados con el título (cf. *supra* § 14).

Otra vez más, en Mc 14, 62, en el curso del interrogatorio ante el sanedrín, se representa a Jesús dando una respuesta afirmativa a la pregunta del sumo sacerdote «¿Eres tú el Mesías?». Pero esa franca respuesta afirmativa de Marcos tiene un paralelo en Mt 26, 64 («Tú lo has dicho», es decir, es tu forma de formularlo; cf. Lc 22, 67-70) que es o una respuesta sólo a medias afirmativa o una respuesta evasiva. Los paralelos no sólo hacen plantearse un interrogante sobre la forma de la respuesta histórica, sino que esta parte del relato de la pasión no está exenta de la redacción y preocupaciones editoriales de Marcos. No ofrece mucha base para emitir un juicio sobre la conciencia mesiánica del propio Jesús.

Para la época en que escribió Pablo, «Cristo» había pasado ya a ser un nombre propio, excepto en Rom 9, 5. Este uso paulino demuestra que este título era el más primitivo y el que se utilizaba con más frecuencia. Fue, con toda probabilidad, la inscripción de Pilato sobre la cruz, «El rey de los judíos» (Mc 15, 26) lo que sirvió como catalizador para el uso de «Mesías» aplicado a un enviado de Yahvé ungido y crucificado. La tradición pre-lucana (y con toda probabilidad pre-paulina) incluida en Hech 2, 36 sugiere que esa era la forma en que se dirigían a Jesús después de la resurrección: «Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis».

Sin embargo, hay otra forma cristiana de entender su carácter mesiánico. Aparece en Hech 3, 20-22, donde se dice que se esperaba que Dios enviara «el Mesías que os estaba destinado, es decir, a Jesús. El cielo tiene que retenerlo hasta que llegue la restauración universal que Dios anunció por boca de los santos profetas antiguos». Esto se ha considerado como la cristología más antigua conservada en el nuevo testamento, donde se relaciona el carácter mesiánico de Jesús no con su resurrección, sino con su parusía. En este caso todavía se estaría esperando que Jesús viniera como «Mesías». Esta interpretación de Hech 3, 20 no es imposible. Permitiría entender mejor el proceso de proyección hacia atrás de los títulos de una fase posterior de la existencia de Cristo a otra anterior, que a veces parece haberse producido. Sin embargo, puede ser también resto de una cristología parakerigmática, una creencia en el Jesús de la parusía como Mesías, que estuvo de actualidad en una parte de la primitiva

Iglesia cristiana, pero que nunca llegó a arraigar o a convertirse en algo tan influyente como la proclamación kerigmática de él en cuanto Mesías a partir de la resurrección. Se trata de reflejos de las distintas maneras en que los primeros cristianos entendieron el carácter mesiánico de Jesús y que apuntan principalmente a una aparición del título con posterioridad a la resurrección.

b) Los títulos «Hijo de Dios» y «Señor» no sólo son de origen judío palestino, son también claros ejemplos de títulos confesionales utilizados en relación con Jesús que aparecieron en el período posterior a la resurrección. Aun cuando *divi filius,* «hijo de Dios», y *kyrios,* «señor», fueran títulos de uso corriente en el mundo grecorromano de aquella época, aplicados a las divinidades paganas y al emperador romano, y pueden quedar reflejados en pasajes del nuevo testamento como 1 Cor 8, 5 o Hech 25, 26, esta prueba no puede presentarse como origen único de los títulos «Hijo de Dios» o «Señor» aplicados a Jesús en los escritos del nuevo testamento.

c) No existe ninguna prueba que se pueda presentar para demostrar que «Hijo de Dios» era utilizado en el judaísmo palestino de tiempos precristianos por los arameoparlantes y que el uso absoluto de «(el) Señor» se atribuía también al propio Yahvé (cf. mi artículo *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20 [1973-1974] 382-407, especialmente p. 386-394; reimpreso en *A Wandering Aramean: Collected Aramaic essays* [SBLMS 25; Missoula, Mt.: Scholars, 1979] 85-113, especialmente p. 87-94; cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios,* Salamanca: Ediciones Sígueme 1978).

Así pues, se trata de títulos que debieron aparecer en seguida al formularse el kerigma; no son sólo producto de empresas misioneras, pues dicho kerigma fue llevado de Palestina al mundo grecorromano del Mediterráneo oriental, como se ha dicho muchas veces. Cuando estos títulos posteriores a la resurrección aparecen en momentos anteriores de la tradición evangélica (por ejemplo Mt 16, 16b; Lc 1, 32.35; 2, 11; 12, 42), deben considerarse como proyecciones retrospectivas de los evangelistas que se sirvieron de los títulos aplicados a Jesús en el período posterior a la resurrección (cf. *supra*, lo dicho sobre «Hijo del Dios vivo» en el apartado 14g).

d) Los debates más fuertes se producen actualmente en torno al título «Hijo de hombre». En la gran mayoría de los casos aparece en labios del propio Jesús; pero lo utilizan hablando de

él otras personas, como en Hech 7, 56 (Esteban); Jn 12, 34 (la multitud); y Mc 2, 10 y par (el/los evangelista/s, aun cuando aquí muchos comentaristas utilizan subterfugios, como el anacoluto, para afirmar que también en este caso aparece en sus labios). Dado que «Hijo de hombre» aparece en muchos casos, se presenta la duda de si Jesús utilizó realmente el término arameo *bar 'enas* o *bar 'enasa* durante su ministerio para referirse indirectamente a sí mismo. Es una pregunta legítima, aun cuando haya que admitir que el título ha sido introducido secundariamente por el evangelista en ciertos pasajes donde falta el pasaje paralelo (cf. Mc 8, 27c [«¿Quién dice la gente que soy yo?»] y Mt 16, 13 [«¿Quién dice la gente que es este Hijo de hombre?»]; lo mismo ocurre en Lc 6, 22 y Mt 5, 11).

«Hijo de hombre» aparece en las tradiciones sinópticas y en las de Juan (con matices diferentes, indudablemente) y no trata de ser un título confesional. No ocupa ningún papel en la cristología de otros escritos del nuevo testamento, excepto en el libro del Apocalipsis. La pesada expresión griega *ho huios tou anthropou* (literalmente, «el hijo del hombre») casi no permite situar este título sobre un fondo helenístico. Como en algunos casos aparece sin el artículo definido *(huios anthropou* [por ejemplo, Jn 5, 27]) y se parece a una construcción en cadena semítica, suele considerarse como traducción de *bar 'enas,* que aparece en los textos arameos de la época en sentido genérico (= ser humano) o indefinido (= alguien). Pero se discuten mucho sus connotaciones.

¿Era un título correspondiente a una figura apocalíptica esperada del judaísmo palestino precristiano? ¿Un mero desarrollo a partir de un sinónimo sin carácter de título (= «ser humano» o «alguien») o de una expresión que podía sustituir al «yo» o al «él»? No hay ninguna constancia en arameo del uso de «Hijo de hombre» como título aplicado a una figura apocalíptica o esperada individual; en Dan 7, 13 aparece esta expresión, pero sirve para designar el conjunto de los «santos» de Israel. También se discute mucho el uso de esta expresión en la literatura enóquica (1 Henoc 46, 2-4; 48, 2; 62, 9.14; 63, 11; 69, 26-27.29; 70, 1; 71, 14). La sustitución de «Hijo de hombre» por «yo» en algunos pasajes del nuevo testamento (cf. *supra*) ha suscitado la cuestión de si esta expresión puede ser una expresión sustitutiva. Este uso aparece en algunos escritos aramaicos de siglos posteriores (poco antes del año 300 d. C.), pero por el momento no

se ha encontrado en ningún texto aramaico contemporáneo. En mi opinión, la mejor forma de explicar el uso de esta expresión como si fuera un título aplicado a Jesús en el nuevo testamento es como un desarrollo hecho en la primitiva comunidad cristiana a partir de los dichos en que él utilizó la expresión «Hijo de hombre» aplicada a sí mismo en sentido que no correspondía a un título ni tenía carácter sustitutivo, significando nada más que «un ser humano». En la tradición evangélica anterior a su formulación por escrito asumió el sentido de un título, y esa es la razón por la que se conservó en su bárbara forma griega. Sin embargo, las connotaciones que tiene la expresión en los diversos contextos del nuevo testamento deben analizarse de forma individual.

Finalmente, el título se aplica a Jesús en los sinópticos de tres formas principales: I) se aplica a Jesús en su condición más baja, terrena (Mt 8, 20; Lc 9, 58); II) se le utiliza en referencia a su pasión (falta en «Q», pero cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33); y III) se le utiliza en cuanto que viene en gloria o como juez («Q»: Mt 24, 27; Lc 17, 24; y Mc 8, 38; 13, 26). Aunque cada uno de estos sentidos se transmite en la tradición evangélica, no es posible establecer ninguna conexión real entre ellos. En mi opinión, es muy poco probable que el mismo Jesús utilizara la expresión como título de una figura esperada distinta de sí (por la razón expuesta más arriba).

23. *Después de la resurrección, ¿fue proclamado Jesús, de forma inmediata y sin ambigüedades, Hijo de Dios, igual al Padre?*

a) El primer uso de «Hijo» aplicado a Jesús en el nuevo testamento aparece en lo que se suele considerar como fragmento kerigmático prepaulino de la primera carta de Pablo, 1 Tes 1, 10: «Y aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene». En un fragmento semejante (Rom 1, 3-4) existe un doble uso de «Hijo»: el primero puede ser paulino y referirse a Jesús en cuanto preexistente, mientras que el segundo, el uso pre-paulino, habla de que fue constituido o nombrado «Hijo de Dios en poder» por su resurrección de la muerte. En otras partes de los escritos de Pablo encontramos referencias a Jesús como «Hijo» de Dios (por ejemplo, Gál 1, 16; 4, 6; 1 Cor 15, 28; Rom 8, 32).

En escritos posteriores del nuevo testamento se sigue utilizando este título. Sin embargo, las referencias paulinas demuestran que no tuvo que pasar mucho tiempo para que los cristianos reconocieran la relación de Jesús con Yahvé precisamente bajo este título. M. Hengel (en el libro citado en el apartado 22c, *supra*) insiste en que esta creencia apareció entre el año 30 y el año 50 d. C.

b) ¿Se aplicó este título a Jesús «de forma inmediata y sin ambigüedades»? No es fácil decirlo. Incluso los intérpretes del nuevo testamento que considerarían algunos de los primeros discursos de los Hechos como reflejo del kerigma primitivo —opinión que no es universalmente compartida— tendrían que reconocer que «Hijo» no es un título asociado con esta forma de kerigma. Los primeros capítulos de los Hechos utilizan numerosos títulos de Jesús (cf. *supra*, apartado 17), algunos de los cuales son prelucanos, pero «Hijo» aparece únicamente en la predicación de Pablo (Hech 9, 20 y 13, 33 [este último en una cita del Sal 2, 7, aplicada al Cristo resucitado]).

c) Aun cuando se afirme que «Hijo» era un título aplicado a Jesús desde muy temprano, no es fácil decir que significaba «igual al Padre». Por sí solo, implica subordinación, la de un hijo natural a su padre. Sin embargo, Jesús no era *abba,* y en su confesión de Jesús el nuevo testamento nunca lo identifica con el Padre (cf. *supra*, apartado 17). (Es uno con el Padre en la afirmación de Jn 10, 30). Sin embargo, 1 Cor 15, 25-28 habla abiertamente de su sumisión incluso en cuanto «Hijo» (cf. Heb 1, 2-8). Por otra parte, al atribuirle el título de *kyrios,* título utilizado para Yahvé en el judaísmo palestino (cf. Sal 114, 7; 11QtgJob 24, 7; 1QapGén 20, 12-13, 4QEnoc bl iv 5; Josefo, *Ant.* 20.4, 2 § 90; 13.3, 1 § 68), daba a entender que de alguna manera estaba al mismo nivel que Yahvé, pero sin por ello estar identificado con él o ser absolutamente igual que él *(Gleichsetzung, nich Identifizierung!).*

d) La expresión «igualdad con Dios» se aplica a Jesús en el himno pre-paulino de Flp 2, 6. Pero se discute mucho en qué sentido se debe entender la expresión: si dicha igualdad era algo que era de él y a la que éste no dudaba en renunciar (en su *kenosis),* o era algo que él no tenía ni a lo que aspiraba. Pero aun en ese caso, son precisamente estas expresiones ambiguas del nuevo testamento las que llevaron con el tiempo a una reconceptualización y reformulación más clara de la relación de él con

Dios de que nosotros tenemos conocimiento a partir de las posteriores enseñanzas cristológicas y trinitarias del período patrístico. Si no fuera por esta ambigüedad en el uso del nuevo testamento, ¿cómo habrían llegado los cristianos a la idea de tres personas distintas en la Trinidad? Por otra parte, ese mismo himno afirma con claridad que Dios le dio un nombre que está sobre todo otro nombre (es decir, *Kyrios,* «Señor») y que se le concedió la adoración de toda rodilla de la creación (utilizando una expresión que habla del mismo tipo de adoración a Yahvé, en Is 45, 23).

e) La noción de Jesús en cuanto «Hijo» aparece también en la tradición de Juan. Es casi seguro que no se debe considerar únicamente como adición del(los) redactor(es) final(es) del cuarto evangelio. Sin embargo, hay un matiz peculiar de Juan en el uso de «Hijo» dentro de este evangelio que impide hablar de este uso de la fe cristiana «desde el comienzo». Aun cuando la afirmación de la unicidad de Jesús con el Padre se exprese de varias maneras (10, 30.38; 17, 5.21), debe entenderse sobre todo dentro de una cristología funcional (es decir, de una creencia en el *significado* de Cristo *para* los seres humanos). Sin embargo, la reflexión y meditación cristianas presentes en este evangelio son, probablemente, un factor esencial en el desarrollo de la cristología ontológica explícita (es decir, una creencia en la constitución intrínseca de Cristo y de su relación con el Padre).

24. *¿Qué quiere decir que Jesús es el redentor del mundo?*

Desde el punto de vista de la interpretación del nuevo testamento, esta pregunta podría entenderse de dos maneras.

a) Podría hacer referencia a la dimensión cósmica de la redención. En el nuevo testamento *kosmos* puede denotar el mundo en cuanto «universo ordenado» (Jn 17, 5; Lc 11, 50; Hech 17, 24; 1 Cor 8, 4). Pablo ve cómo los efectos del acontecimiento que es Cristo se desbordan e influyen no sólo en los seres humanos, sino incluso en la creación material y física en general. En Rom 11, 15 habla de la «reconciliación del mundo» (proclama que no se explica más en este pasaje, en el que está tratando del lugar de Israel o de su relación con el plan divino de salvación). Puede ser eco de 2 Cor 5, 19, donde decía que «Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo». En estos dos pasajes Pablo parece considerar que el acontecimiento de Cristo

tiene repercusiones no sólo sobre los seres humanos, sino también sobre el mismo universo creado. Compárese lo que dice sobre la «impaciencia» de la «creación» material *(ktisis)* y su relación con el gemido interior de los cristianos a la espera de la «redención de sus cuerpos» (Rom 8, 19-23). Aunque no es fácil explicar más detalladamente esta dimensión cósmica de la redención, las palabras de Pablo tienen un matiz especial en nuestros días, en que tanto oímos hablar de ecología y se reflexiona sobre lo que vienen haciendo en la tierra de Dios los seres humanos con su avaricia, falta de preocupación por los demás y despilfarro. El control del medio ambiente es algo que ha surgido de la moderna sociedad industrial y tecnológica, pero quizás Pablo llegara a ver la necesidad análoga de algo semejante en el mundo en que vivía, carente de los efectos del llamado progreso moderno.

b) La pregunta podría hacer referencia al universo de los seres humanos o a la aplicación de los efectos del acontecimiento de Cristo a *toda* la humanidad. Pablo, por ejemplo, acusa a toda la humanidad: «A todos sin distinción, porque todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en el Mesías Jesús» (Rom 3, 23-24). En este contexto Pablo estaba pensando en Jesús y en los griegos sin evangelio: «Todos los seres humanos, tanto judíos como griegos, están bajo el dominio del pecado» (3, 9; cf. 11, 32). Tomando como orientación otros pasajes del nuevo testamento, como por ejemplo 1 Tim 2, 4-5 (Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad. Porque no hay más que un Dios y no hay más que un mediador entre Dios y los hombres, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó como precio de la libertad de todos»), los teólogos cristianos han concluido muchas veces, y con buen criterio, el papel de Jesús en cuanto redentor del mundo, es decir, del universo de los seres humanos. Esta es por lo menos la orientación fundamental de gran parte de los datos del nuevo testamento relacionados con el tema; recuérdese el «universalismo» de la salvación en los escritos de Lucas o la insistencia de Juan en la salvación del mundo (4, 42; 12, 47).

c) ¿Qué repercusión tiene el material del nuevo testamento sobre la salvación de los pueblos de otras culturas no influenciadas expresamente por el cristianismo? Esta pregunta debería hacerse mejor a un teólogo sistemático, pues queda fuera de la

competencia de los escritos del nuevo testamento. Ni siquiera lo de «las ovejas que no son de este redil» (Jn 10, 16) se puede aplicar sin más a todos los no cristianos, pues hay cierta probabilidad de que dentro de los escritos de Juan este versículo haga referencia a otros cristianos que no aceptaban la visión de Juan sobre el acontecimiento de Cristo con su «alta» cristología y «cerrada» eclesiología (cf. también R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado* [cf. *supra*, § 12d]).

d) Un problema especialmente agudo que los teólogos cristianos deben estudiar más a fondo es el de la salvación de los judíos. Los pensadores cristianos no han elaborado una «teología de Israel» satisfactoria. El problema está en explicar cómo un grupo de personas, que nutren su vida religiosa con dos tercios de lo que los cristianos llaman la Biblia, sin aceptar su último tercio ni la persona proclamada en él, pueden encontrar su salvación siguiendo la ley de Moisés, los profetas y los escritos, sin aceptar a aquel a quien los cristianos llaman «el redentor del mundo». El problema es tratado en parte en Rom 9—11, en una fase inicial del pensamiento cristiano, pero sin ofrecer una verdadera respuesta a la existencia del judaísmo en paralelo con el cristianismo en el plan de salvación de Dios durante casi diecinueve siglos. Además el mismo Pablo admitía que «todo Israel se salvará» Rom 11, 26). Pero no dice cómo. El significado de esta afirmación es discutido. Algunos sostienen que, como Pablo no ha mencionado a Cristo desde Rom 10, 17, aquí quiere decir que Israel será salvado por Dios (Yahvé), y no «a través de Cristo». Así pues, el «liberador» sería el Dios del antiguo testamento como en el versículo citado (Is 59, 20). (Esta es la llamada interpretación *teo*lógica de 11, 26). Otros defienden enérgicamente que Pablo no concibe dos caminos diferentes de salvación, uno para los judíos y otro para los griegos, sino que todos ellos han de alcanzar la salvación «a través de Cristo». (A esta interpretación de 11, 26 se la llama habitualmente *cristo*lógica). Cualquiera que sea el sentido exacto está relacionado con la idea de que Cristo es el redentor del mundo.

25. *¿Fundó Jesús la Iglesia?*

a) En el nuevo testamento «la Iglesia» es una entidad conocida en los primeros escritos de Pablo (por ejemplo, 1 Tes 1, 1;

2, 14; Gál 1, 2.13.22; 1 Cor 1, 2; 4, 17; 6, 4; 7, 17; 10, 32). En las cartas paulinas el término *he ekklesia* algunas veces se refiere a una iglesia local en un área determinada, pero también llega a designar a «la Iglesia» en sentido general, es decir, más allá de las fronteras locales o geográficas. Lo mismo ocurre en los libros posteriores del nuevo testamento (Hech 5, 11; 8, 1.3; 9, 31; 11, 22, etc; Heb 2, 12; 12, 23; Sant 5, 14; 3 Jn 6.9.10; Ap 1, 4.11.20; 2, 1.7.8.12.18.23; 3, 1.7.14; 22, 16). Es curioso que no se menciona a «la Iglesia», en sentido local o genérico, ni en los evangelios de Marcos, Lucas, Juan ni en algunos otros escritos del nuevo testamento (2 Tim, 1 y 2 Pe, 1 y 2 Jn); en Romanos el término aparece sólo en el capítulo 16 (v. 1.4.5.16.23) y únicamente en sentido local. Mateo es el único evangelio que menciona «la Iglesia» (16, 18; 18, 17). Todos estos crean un problema y dan pie a la cuestión planteada.

b) Que Jesús tuvo seguidores está claro en todos los evangelios (Mc 1, 18; 2, 15; 6, 1; Mt 4, 20; Lc 5, 11.28; Jn 1, 37.40). De hecho, frecuentemente invita o llama a algunos a seguirle (Mc 1, 17; 2, 14; Mt 4, 19; 9, 9; 10, 1; Lc 6, 12; Jn 1, 39). El movimiento de Jesús comenzó significativamente con esta llamada o invitación. Estos seguidores después fueron llamados «discípulos», es decir, aquellos a quienes Jesús enseña (Mc 2, 15-16.23; 3, 7-9; Mt 5, 1; 10, 1; Lc 6, 13; 9, 1; Jn 2, 2), y también «apóstoles», es decir, enviados por Jesús para llevar adelante su misión (Mc 6, 30 [única mención]; Mt 10, 2 [única mención]; Lc 6, 13 [«llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos y los nombró apóstoles»]; 9, 10; 22, 14). (*Apostolos* en sentido inespecífico aparece sólo en el evangelio de Juan [13, 16], aplicado al mismo Jesús). La llamada al seguimiento o discipulado y el envío a predicar en su nombre aparece en el nuevo testamento como lo más importante del ministerio del Jesús. Esta es la base del apostolado que en su momento Pablo llevará a cabo conscientemente. Después de la muerte y sepultura del Jesús, estos seguidores continuaron expresando su fidelidad a él (Hech 1, 2.13-14.15 [donde son llamados «los hermanos»]; cf. Jn 20, 19; 21, 14). Y Cristo resucitado derramó sobre ellos su Espíritu para que continuasen su obra, y en seguida salieron a predicar en su nombre (Hech 2, 14-36).

c) El nuevo testamento deja claro que tales seguidores/discípulos/apóstoles no tenían conciencia de formar «la Iglesia» al principio. De hecho, su designación más primitiva en los Hechos

habla de ellos simplemente como «los hermanos» (1, 15) o colectivamente como «la comunidad» (*he koinonia,* 2, 42), «el camino» (*he hodos,* 9, 2; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22). En la obra lucana aparece la palabra «iglesia» (Hech 8, 1.3), pero al principio se refiere a grupos locales de hermanos o discípulos (en Jerusalén, 5, 11; 11, 22; o en otras partes, 11, 26; 14, 23). Posteriormente surge también la conciencia de *ekklesia* por encima de los límites locales (15, 22). En las primeras cartas de Pablo, «la(s) Iglesia(s) de Dios» (1 Tes 2, 14; Gál 1, 13) no se refiere necesariamente a la Iglesia universal, pues a menudo se refiere a las comunidades madre de Jerusalén o de Judea (1 Tes 2, 14; 1 Cor 11, 6). Esta designación se extiende posteriormente a la comunidad corintia (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1), y en las cartas paulinas aparece también la idea de *ekklesia* en sentido universal (1 Cor 6, 4; 10, 32). Y con mayor claridad en las cartas deuteropaulinas (Col 1, 18.24; Ef 1, 22; 3, 10.21), aunque nunca se dice *mia ekklesia,* «la única Iglesia», ni siquiera en Efesios, la carta que habla de la uni(ci)dad de la Iglesia.

d) Sólo en Mateo 16, 18 se dice que Jesús «funda» una «Iglesia». «Tú eres Pedro (*Petros*) y sobre esta piedra (*petra*) fundaré mi Iglesia». La escena de la confesión de Pedro (Mt 16, 13-19) tiene su paralelo en el evangelio de Marcos, más antiguo (8, 27-30), y en Lucas (9, 18-20), pero en ninguno de los dos se menciona que Jesús funde una Iglesia. Tampoco en el paralelo lejano de la escena de la confesión de Pedro en el evangelio de Juan (6, 67-69) se habla de tal fundación. Por tanto, los datos evangélicos sobre la fundación de la Iglesia por Jesús son ambiguos.

e) Hoy se admite generalmente que Mt 16, 16b-19 es una versión retrospectiva de un episodio que en la tradición evangélica estuvo más probablemente enraizado en una aparición pascual de Cristo resucitado (cf. *supra* § 14). Cf. Jn 21, 15-17 que presenta en un marco pascual una conversación de Jesús y Simón Pedro, conversación relacionada también con la fundación de la Iglesia, aunque no se menciona «la Iglesia». Sin embargo, el papel de Pedro en el «rebaño» de Cristo (cf. Hech 20, 28) es análogo al de Mt 16, 16-19. Por eso, Mt 16, 16-19 es sin duda una versión sinóptica del episodio «apacienta mis corderos/ovejas» que Mateo ha retrotraído al tiempo pre-pascual.

f) Tal análisis de la escena de Cesarea de Filipo en el evangelio de Mateo no niega que Jesús haya fundado la Iglesia, sino

que revela más bien que la auto-conciencia de los discípulos de Jesús como «rebaño» o «Iglesia» se desarrolló entre los años 33 y 80-90 d. C., cuando fueron compuestos los evangelios de Mateo y Juan. En otras palabras, Mateo ha reinterpretado retrospectivamente el significado real de la confesión de Pedro de Jesús como Mesías (*Christos*) y las consecuencias de la respuesta de Jesús. Mateo ha presentado así al Jesús terreno confiriendo a Pedro una función especial en la «Iglesia» (= «rebaño»). De este modo los discípulos que Jesús llamó para que le siguieran y los apóstoles que envió para que participaran en su misión con el tiempo se convirtieron lógicamente en la «Iglesia» que él «fundó». Desde este punto de vista, la Iglesia es el desarrollo o la continuación organizada del movimiento de Jesús, aunque Jesús en su vida terrena no hubiese tenido un conocimiento detallado de cómo se desarrollaría el movimiento que él comenzó, o siquiera un anteproyecto de su estructura.

Apéndices

LA COMISION BIBLICA Y SU INSTRUCCION SOBRE LA VERDAD HISTORICA DE LOS EVANGELIOS

La Comisión bíblica

En 1902, mediante su carta apostólica *Vigilantiae*[1], el papa León XIII estableció la Pontificia comisión bíblica.

En aquella ocasión León XIII confió a la Comisión la doble tarea de *promover* la interpretación bíblica en conformidad con su encíclica *Providentissimus Deus*[2] y de *proteger* la Biblia frente a las falsas interpretaciones. Su carta apostólica comenzaba con la palabra «vigilantiae» (vigilancia), y en la Comisión predominó este papel de perro guardián, reflejando el turbulento período en que se puso en marcha. Aunque la Comisión bíblica no era una congregación romana en sentido estricto, estaba organizada como las congregaciones de la curia (con consultores y miembros cardenales).

En tiempo del papa Pío X su tarea se vio configurada de nuevo. La Comisión debía ejercer su vigilancia respondiendo a las preguntas formuladas por los católicos en torno a problemas bíblicos. Lo hacían sobre todo mediante *responsa,* término técnico de lo que se conocía más generalmente con el nombre de decretos. Estos decretos solían estar redactados en forma de preguntas —muchas veces inventadas— a las que se daba una breve respuesta *(responsum),* o *negative* o *affirmative.* El punto sobresaliente de esta Comisión fue la serie de catorce *responsa* ofrecidos entre 1905 y 1915. Trataban temas como los siguientes: la teoría

1. ASS 35 (1902-1903) 234-238; *EnchBib* § 137-138; cf. A. Kleinhans, LTK 2359-2360.
2. ASS 26 (1893-1894) 269-292; *EnchBib* § 81-134; DS § 3280-3294.

de las citas implícitas; la teoría de los relatos aparentemente históricos; Moisés y la paternidad literaria del Pentateuco; el autor y la fiabilidad histórica del cuarto evangelio; Isaías; la historicidad de Génesis 1-3; autor y fecha de los Salmos; Mateo, Marcos y Lucas; el problema sinóptico; los Hechos; las cartas pastorales; la Carta a los hebreos; la parusía en los escritos paulinos[3]. Como consecuencia de estas *responsa,* durante la primera mitad del siglo XX los especialistas bíblicos de la Iglesia católica romana quedaron bajo una oscura nube de conservadurismo reaccionario.

Los decretos de la Comisión bíblica no se publicaban con carácter infalible. Pío X explicó que eran «útiles para el debido progreso y orientación de los especialistas bíblicos dentro de caminos seguros» y exigía a los católicos la misma sumisión que a otros decretos, igualmente aprobados por el papa, de otras congregaciones romanas[4]. De esta manera quedaba formulada su misión utilitaria y práctica.

Durante la segunda guerra mundial el papa Pío XII publicó una encíclica sobre la promoción de los estudios bíblicos, *Divino afflante Spiritu* (1943)[5]. Desde esas fechas, la Comisión bíblica comenzó a adquirir un aire más abierto en la promoción de los estudios bíblicos católicos. Sus *responsa* fueron cediendo paso

3. Estas y otras declaraciones primitivas pueden encontrarse en *EnchBib* § 160-161, 181-184, 187-189, 276-280, 324-231, 332-339, 383-389, 390-400, 401-406, 407-410, 411-413, 414-416; RSS, 117-138. Puede verse un comentario reciente a estas *responsa* en T. A. Collins y R. E. Brown, *Church Pronouncements:* JBC, art. 72, § 25-28. Sobre algunas declaraciones posteriores de la Comisión, menos relacionadas con el tema que estamos tratando aquí, cf. *EnchBib* § 522-533, 535-537, 582-610, 622-633; RSS, 138-149, 154-172; cf. JBC, art. 72, 29-30, 32-33.

4. Motu proprio *Praestantia sacrae Scripturae* (ASS 40 [1907] 723-726; *EnchBib* § 268-273; DS § 3503; RSS, 40-42): «...todos están obligados en conciencia *a someterse* a las decisiones pasadas y futuras de la Comisión bíblica *de la misma manera que a los decretos relacionados con la doctrina publicados por otras sagradas congregaciones y aprobados por el papa»* (§ 271). Esta clarificación apareció repetida en un *responsum* de la misma Comisión publicado el 27 de febrero de 1934 (AAS 26 [1934] 130-131; *EnchBib* § 519; cf. B. N. Wambacq, *Pontifical Biblical Commission,* NCE, 11. 551-554). Se produjo una discusión entre los teólogos de la época sobre el carácter de las respuestas de la Comisión, para determinar si eran disciplinarias o doctrinales. La mayoría de ellos debieron pensar que no eran meramente disciplinarias, sino «indirectamente doctrinales». También se discutió si trataban sobre la *veritas* (verdad) o la *securitas* (seguridad). Cf. L. Pirot, *Commission biblique,* en DBS 2111-2113.

5. AAS 35 (1943) 297-326; *EnchBib* § 538-569; DS 3825-3831; cf. JBC, art. 72, § 20-23.

gradualmente a «cartas» e «instrucciones», que, aunque a veces eran advertencias sobre errores populares o tendencias exageradas, adoptaron poco a poco un carácter más positivo. El cambio de imagen se hizo patente en enero de 1948, cuando la Comisión publicó una respuesta matizada a una pregunta (real) formulada por el cardenal Suhard, de París, sobre el carácter de los once primeros capítulos del Génesis[6]. En 1951, cuando la Comisión revisó la lista de temas que debían figurar en los exámenes previos a la obtención de títulos bíblicos eclesiásticos, dio el paso significativo de excluir sus propios decretos (que antes estaban incluidos)[7].

Sin embargo, para muchos, tanto dentro como fuera de la Iglesia católica, los decretos parecían seguir vigentes y daba la impresión de que la Comisión era todavía el comité de vigilancia de años atrás. En 1955 se promulgó una explicación semioficial del carácter de los decretos. El secretario de la Comisión, A. Miller, OSB, comentó en *Benediktinische Monatsschrift* una revisión nuevamente revisada del *Enchiridion biblicum,* colección de documentos de la Iglesia sobre interpretación bíblica que se habían publicado a lo largo de los siglos[8]. Al mismo tiempo, el subsecretario de la Comisión, A. Kleinhans, OFM, hizo otro tanto en la publicación romana *Antonianum*[9]. Ambos comentaristas, aunque escribían en distintos idiomas (el primero en alemán, y el segundo en latín), utilizaban significativamente en párrafos de idéntica formulación una importante distinción sobre los decretos. Distinguían los decretos que se referían a la fe y a las buenas costumbres de los que se referían a la crítica literaria, paternidad literaria, integridad, fecha de composición y cuestiones semejantes. Los primeros debían considerarse todavía válidos; los segundos debían considerarse como condicionados por el tiempo y correspondientes a un contexto histórico que ya no existía. Los dos secretarios de la Comisión declaraban abiertamente que los estudiosos católicos podían, en las cuestiones relacionadas con el último grupo de decretos, realizar sus investigaciones, estudios e intepretaciones «con total libertad» *(in aller Freiheit, plena libertate).* A los intérpretes católicos no se les

6. AAS 40 (1948) 45-48; *EnchBib* § 577-581; RSS, 150-153; cf. JBC, art. 72, 31.

7. AAS 43 (1951) 748; *EnchBib* § 638. Compárese con AAS 3 (1911) 48.

8. *Das neue biblische Handbuch:* BenMon 31 (1955) 49-50.

9. *De nova Enchiridii editione:* Anton 30 (1955) 53-65.

pasó por alto la importancia de esta distinción, como tampoco a los especialistas protestantes[10].

De hecho, casi todos los decretos de la Comisión bíblica promulgados entre 1905 y 1915, en el momento álgido de la reacción al modernismo, pertenecen a la segunda categoría. Cualquiera que sea la opinión que merezca el carácter de la distinción hecha por los dos secretarios de la Comisión, los avances hechos por los especialistas bíblicos católicos en los últimos veinticinco años y la aceptación de su obra en los círculos no católicos revelan la validez e importancia de tal distinción.

Después de la encíclica *Divino afflante Spiritu* y la carta enviada al cardenal Suhard, la Comisión bíblica ha publicado una instrucción sobre el tratamiento de los temas bíblicos en los se-

10. Cf. E. F. Siegman, *The Decrees of the Pontifical Biblical Commission: A Recent Clarification:* CBQ 18 (1956) 23-29. Para una diferente idea de la distinción hecha por los secretarios de la Comisión, cf. J. E. Steinmueller, *A Companion to Scripture Studies* (3 vols.; ed. rev.; Wagner, 1969) 1301; acusa a Siegman de haber «concluido equivocadamente que los decretos han sido tácitamente revocados y ahora sólo tienen interés histórico». En una publicación reciente *(The Sword of the Spirit,* Stella Maris Books, 1977, 7 n. 1) llega incluso a decir que los artículos de Miller y Kleinhans estaban *desautorizados* y los dos secretarios debían acudir ante el Santo Oficio por estos artículos pero que se vieron liberados de esta prueba por la intervención personal del cardenal Tisserant ante el santo padre. Estamos ante la obra de un viejo conservador, publicada por primera vez veintidós años después de los hechos; ¿por qué no se presentó antes esta alegación? Lo que importa es que, como revela Steinmueller, los secretarios no tuvieron que presentarse ante el Santo Oficio; este movimiento político se vio frustrado. Difícilmente puede considerarse esto como «la explicación auténtica», a pesar de J. P. O'Reilly (The Priest 36 [1980] 6). Aquí es válido el principio *tacere est consentire;* el no hablar contra los secretarios equivale a admitir sus afirmaciones.

La interpretación de Siegman sobre la clarificación es correcta, como se puede demostrar de varias maneras. Una interpretación semejante fue presentada en Europa por J. Dupont, OSB, *A propos du nouvel Enchiridion biblicum:* RB 62 (1955) 414-419. Además, muchos intérpretes católicos de gran talla han procedido en sus estudios e investigaciones partiendo de tal interpretación; y no pocos de ellos han sido nombrados posteriormente o consultores o miembros de la misma Comisión bíblica. Un especialista tan respetado como el dominico francés A. M. Dubarle había conseguido incluso publicar una carta al respecto, antes de esta aclaración semioficial, en la principal publicación periódica protestante de Alemania para refutar las opiniones de los ajenos sobre la libertad de los exegetas católicos; cf. *Lettre à la rédaction:* ZAW 66 (1954) 149-151.

El lector debe estar alerta ante el resumen de la clarificación ofrecido en RSS, 175-176, que omite toda referencia a las palabras cruciales, *in aller Freiheit, plena libertate,* «con toda libertad».

minarios y casas de formación teológica para las órdenes religiosas y congregaciones (1950)[11] y una declaración (1953) en torno a un libro sobre los Salmos[12].

En junio de 1961 se promulgó un *monitum* romano sobre la historicidad de la Biblia[13]. Es significativo que no procediera de la Comisión bíblica sino del Santo Oficio (o Congregación para la doctrina de la fe) como entonces se llamaba. En una breve nota añadida al final se indicaba que se había obtenido para el *monitum* el acuerdo de los cardenales de la Comisión bíblica. Sin embargo, era claro que el papel de perro guardián estaba siendo realizado ahora por una congregación romana diferente.

Para esta época la misma Comisión bíblica había atravesado un proceso de apertura que llevó a la promoción positiva de los estudios bíblicos. En 1963 cinco famosos especialistas europeos, famosos por una tendencia en favor de la interpretación moderna de la Biblia, fueron asociados a la Comisión como consultores: R. Schnackenburg (Alemania), C. Spicq, OP (Suiza), X. Léon-Dufour, SJ (Francia), B. Rigaux, OFM (Bélgica) y G. Castellino, SDB (Italia). Esta lista de consultores se amplió en 1965 con otros nombres conocidos y respetados dentro de los especialistas contemporáneos: B. M. Ahern, CP (Estados Unidos), R. A. F.

11. AAS 42 (1950) 495-505; *EnchBib* § 582-610; RSS, 154-167.

12. AAS 45 (1953) 432; *EnchBib* § 621.

13. AAS 53 (1961) 507; RSS, 174 (el lector debería ponerse también en guardia ante el tendencioso título puesto aquí en la traducción; el *monitum* no iba dirigido únicamente a los «especialistas en Biblia»).

El texto del *monitum* es el siguiente:

«Aunque los estudios bíblicos progresan de forma laudable, están circulando afirmaciones y opiniones que ponen en duda la verdad histórica y objetiva de la sagrada Escritura, no sólo del antiguo testamento (como ya se había lamentado el papa Pío XII en su encíclica «Humani Generis» [cf. AAS 42, 1950, 576]), sino también del nuevo, incluso con relación a las palabras y acciones de Jesucristo.

Como estas afirmaciones y opiniones crean inquietudes tanto entre los pastores como entre los fieles, los cardenales a quienes se ha encomendado la protección de la doctrina sobre la fe y las buenas costumbres han considerado necesario advertir a todos aquellos que se ocupan de los escritos sagrados bien oralmente bien por escrito que traten un tema de tanta importancia con prudencia y reverencia. Presten siempre atención a las enseñanzas de los santos padres, al modo de pensar de la Iglesia, y al magisterio, para no perturbar las conciencias ni atentar contra las verdades de la fe.

Este *monitum* se promulga con el acuerdo de los cardenales de la Pontificia Comisión Bíblica». Cf. TS 22 (1961) 442-444 donde se explican las palabras *germanam veritatem historicam et obiectivam*.

MacKenzie, SJ (Canadá), P. W. Skehan (Estados Unidos), H. Schürmann (Alemania oriental), R. Lach (Francia) y G. Rinaldi (Italia). En 1964 se incorporaron a la Comisión tres nuevos cardenales, dos de los cuales eran especialistas en Biblia: B. Alfrink (Holanda), F. König (Austria) e I. Antoniutti (Italia). También es verdad que seguían siendo miembros de la Comisión los conservadores cardenales A. Ottaviani, E. Ruffini y M. Browne, OP, pero ahora su influencia estaba contrarrestada. La imagen de la Comisión iba cambiando poco a poco.

La Comisión da un nuevo paso en el cambio de imagen con su instrucción de 1964 sobre la verdad histórica de los evangelios. Esta instrucción demostraba que la Comisión era capaz de ocuparse en concreto y de forma positiva de un problema que preocupaba a muchos estudiosos cristianos de la Biblia, dentro y fuera de la confesión católica. En dicha instrucción se proponía una distinción que es fundamental para la adecuada interpretación de los evangelios canónicos para cualquiera que trate de comprender cuál es su verdadera significación.

Sin embargo, antes de ocuparnos de esta instrucción, deberíamos mencionar otros dos progresos realizados en fechas posteriores, y así completar este breve resumen del papel de la Comisión bíblica en la Iglesia católica romana de nuestro tiempo y del cambio en la imagen proyectada por ella en la última década y media. *En primer lugar,* la distinción fundamental propuesta por la Comisión en su instrucción de 1964 fue adoptada por los padres del concilio Vaticano II en el capítulo 5 de la constitución apostólica *Dei verbum,* que trataba del nuevo testamento y de su relación con la revelación[14]. De esta manera se sumó la autoridad de un concilio ecuménico a la propuesta hecha en la instrucción de 1964 de la Comisión bíblica. En segundo lugar, en 1971 el papa Pablo VI remodeló por completo la Comisión bíblica, convirtiéndola en equivalente paralelo de la Comisión teológica, asociando a ambas más estrechamente a la Congregación para la doctrina de la fe, y haciendo que su personal no estuviera constituido ya por cardenales, sino por veinte miembros de procedencia internacional, muchos de ellos especialistas bíblicos de reconocida competencia[15].

14. *Dei verbum* § 19; AAS 58 (1966) 817-836, especialmente p. 826-827. Cf. *infra*, p. 147-148.

15. Motu proprio *Sedula cura* (AAS 63 [1971] 665-668). En esta forma nueva la Comisión bíblica no ha publicado todavía ningún documento, sólo una

La instrucción de 1964

La instrucción *Sancta Mater Ecclesia* trataba de «la verdad histórica de los evangelios»[16]. Se ocupaba de un problema que había preocupado a muchos católicos durante las décadas inmediatamente anteriores, que se manifestó a las claras en las conversaciones de los obispos en los primeros momentos del concilio Vaticano II, y que sigue siendo tema de preocupación para muchos teólogos y laicos. Por desgracia, en los círculos donde más falta haría se ha olvidado con frecuencia el sabio consejo que se incorporó en la instrucción.

Que un problema antiguo se ha planteado de una manera nueva es algo que quedó patente a partir del *monitum* de 1961, publicado por el Santo Oficio sobre el mismo tema[17]. Sin embargo, dicho documento era totalmente negativo en cuanto a su orientación y no arrojaba ninguna luz sobre el problema. La instrucción de la Comisión bíblica, al producirse en el momento en que se produjo —durante el curso del concilio Vaticano II— resultó ser, por el contrario, un documento positivo de no poca importancia. Dada la tendencia de los estudios católicos sobre

colección de ensayos y declaraciones sobre cristología y eclesiología (cf. p. 159s). Un informe preparado por ella sobre los datos del nuevo testamento en relación con la posible ordenación de las mujeres se filtró a la prensa; cf. *Can Women Be Priests?:* Origins 6 (1976-1977) 92-96. Cf. Sagrada Congegación para la doctrina de la fe, *Declaration on the Question of the Admission of Women to the Ministerial Priesthood: ibid.*, 517-524. Los nombres de los actuales miembros de la Comisión pueden encontrarse en el *Annuario pontificio 1981*, 1091.

16. La primera publicación de la *Instructio de historica evangeliorum veritate* apareció en OssRom el 14 de mayo de 1964, p. 3 (con una traducción italiana); la publicación definitiva está en AAS 56 (1964) 712-718. Cf. DS 3999-99e.

En los periódicos católicos de Estados Unidos apareció una traducción inglesa de la Instrucción; como era defectuosa y tenía errores en algunos lugares y era poco de fiar en párrafos cruciales, añadí a la forma original de esta exposición una traducción más cuidadosa preparada a partir del texto latino del *OssRom.* Esta traducción, revisada ahora ligeramente, aparece después de este comentario. Mi traducción conserva la división en párrafos del texto original. Sólo algunos párrafos del texto latino aparecen numerados con cifras árabes; se han mantenido. Para facilitar la referencia al texto de la Instrucción he puesto números romanos en todos los párrafos de mi traducción.

Cuando esta traducción y el comentario estaban ya preparados, el secretario de la Comisión bíblica publicó una versión inglesa de la Instrucción. Se puede encontrar en CBQ 26 (1964) 305-312; Tablet (Londres) 218 (30 de mayo de 1964) 617-619; TBT 13 (1964) 821-828; AER 151 (1964) 5-11.

17. Cf. *supra*, nota 13.

el evangelio durante la década inmediatamente precedente y la diversa reacción a ellos en la Iglesia en general, hay razones para estudiar la instrucción con cierto detalle para así valorar su importancia.

Que la instrucción era un documento muy matizado resultó evidente ya en los informes periodísticos donde se anunciaba su publicación; algunos de los mejores de ellos lo interpretaban en sentidos casi diametralmente opuestos. El *New York Times* titulaba así una información: «El Vaticano advierte a los estudiosos de la Biblia. Rechaza como peligrosas e inválidas todas las conclusiones que no proceden de la fe. Definición de los límites a la investigación. Aceptación de los métodos históricos modernos si los especialistas están en guardia frente a los 'prejuicios'»[18]. Por el contrario, el *New York Herald Tribune* resumía su información con el titular: «El Vaticano da luz verde a los biblistas»[19].

Sin embargo, cuando se estudió más detenidamente, se comprobó que la instrucción debía interpretarse como un documento que no obliga a los estudiosos católicos de los evangelios a adoptar una interpretación literal fundamentalista en lo que respecta a su historicidad. No contiene ninguna condena de ninguna opinión moderna concreta sobre el valor histórico de los evangelios. Aunque enumera con cierto detalle presupuestos cuestionables de muchos críticos formales, se hace para facilitar el camino a un reconocimiento del valor permanente del método de la crítica de las formas. Por consiguiente, la instrucción es un «primer» paso histórico, la primera declaración eclesiástica oficial que aprueba la crítica bíblica y admite francamente la distinción de las tres fases de la tradición del evangelio que aparecieron del estudio crítico formal de los evangelios.

El título de la instrucción

El documento de 1964 lleva el título de *Instructio de historica evangeliorum veritate* («Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios»). Un análisis detallado de su contenido revela

18. *The New York Times*, 14 mayo de 1964, 37 (artículo escrito por R. C. Doty). Su impreciso resumen de la instrucción se incluyó, irresponsablemente, en gran parte en HPR 64 (1963-1964) 773 («Attention Biblical Scholars»).

19. *New York Herald Tribune*, 14 de mayo de 1964, 7 (artículo escrito por S. de Gramont).

que la palabra más importante del título no es el adjetivo *historica* —que quizás era lo que se hubiera esperado en un primer momento— sino la preposición *de* («sobre»). Es significativo que en el par. III[20], donde se expone el problema, se omita la palabra «histórica»: «pues se están divulgando numerosas obras en las que se pone en tela de juicio la verdad de los hechos y palabras que se contienen en el evangelio»[21]. A la luz del resto de la instrucción parece intencional la omisión del adjetivo. De hecho, aunque en el título del documento aparece *historica veritas,* en el texto sólo se utiliza una sola vez, y es en una oración en que se censura un determinado presupuesto filosófico o teológico del método de la crítica de las formas, que ningún exegeta católico suscribiría en ningún caso[22]. En ninguna de las orientaciones positivas de la instrucción vuelve a aparecer la expresión «verdad histórica». La Comisión bíblica estaba mucho más interesada, evidentemente, en trazar a grandes rasgos el *carácter* de la verdad de los evangelios que en reafirmar que los evangelios son «históricos».

Estructura de la instrucción

Tras tres párrafos de introducción, la Comisión propone directivas a: a) los exegetas, b) los profesores de Escritura en los seminarios e instituciones semejantes, c) los predicadores, d) los que publican obras dirigidas a los fieles, y e) los directores de asociaciones bíblicas. En d) se recuerda a los ordinarios (es decir, sobre todo a los obispos diocesanos) que estén atentos y vigilan-

20. Sobre la numeración de los párrafos, cf. *supra,* la nota 16.

21. El texto latino dice: «...Quod multa scripta vulgantur, quibus veritas factorum et dictorum quae in evangeliis continentur, in discrimen vocatur». Estas palabras recuerdan las del *monitum* del Santo Oficio. Pero es digno de tenerse en cuenta que ahora se ha utilizado una fraseología más sencilla. El *monitum* se había lamentado de las afirmaciones y opiniones que estaban circulando, «que ponen en duda la verdad histórica y objetiva de la sagrada Escritura, no sólo del antiguo testamento... sino también del nuevo, incluso con relación a las palabras y acciones de Jesucristo» (cf. *supra,* nota 13).

22. Párrafo V (a la mitad). El texto latino dice: «Alii e falsa notione fidei procedunt ac si ipsa veritatem historicam non curet, immo cum eadem componi non possit». La frase que sigue inmediatamente utiliza la expresión «historicam vim et indolem documentorum revelationis», fórmula que tiene una connotación más amplia.

tes ante las publicaciones sobre Escritura. Excepto en el caso del primer grupo a) —y es posible que la omisión no sea más que un error tipográfico— los grupos a los que se dirigen aparecen claramente señalados en letra cursiva. En las orientaciones dirigidas a los exegetas, vuelve a utilizarse la letra cursiva para indicar las tres fases de la tradición del evangelio que allí se mencionan. De esta manera, la estructura del documento es evidente[23]. La conclusión consiste en dos párrafos, en el último de los cuales aparece la aprobación del papa Pablo VI, con fecha del 21 de abril de 1964.

La introducción (párrafos I-III)

Se menciona el interés de la Iglesia por las Escrituras como base y trasfondo de todo el trabajo del exegeta. Se le urge a contar no sólo con sus propios recursos, sino también con la ayuda de Dios y la luz de la Iglesia.

En el párrafo II se expresa la alegría ante el número creciente de intérpretes especializados en Biblia en la Iglesia de hoy. Se reconoce de forma explícita el hecho de que han surgido como consecuencia del aliento dado por los papas. Esta afirmación se incluyó dentro de la instrucción con la intención evidente de contrarrestar la crítica tantas veces oída en los círculos católicos en el sentido de que los «exegetas» han estado minando la fe con sus nuevas interpretaciones. Luego viene un consejo sobre la caridad que es necesaria en este terreno tan especialmente dado a la discusión emocional. Repite los consejos aparecidos en *Divino afflante Spiritu y Vigilantiae.* Oculta entre las citas está la observación de que ni san Jerónimo consiguió siempre resolver acertadamente las dificultades escriturísticas de su época[24].

23. La letra cursiva del original se mantiene en mi traducción de la instrucción para que quede bien clara la estructura del documento. Sin embargo, el principio en que se basa la utilización de números árabes en ciertos párrafos cambia tras las primeras páginas; aunque también se han conservado, no sirven realmente de guía para la estructura. Mis referencias utilizarán siempre los números romanos añadidos. Sobre la oración inicial de la instrucción, cf. G. F. Woods, TS 27 (1966) 725.

24. Puede verse un ejemplo de los problemas que tuvo Jerónimo en mi resumen de un episodio de su vida a propósito de la traducción del *qîqayôn* hebreo de Jonás 4, 6, TS 22 (1961) 426-427. Utilizó «hiedra» *(hedera),* mientras que otras versiones latinas más antiguas utilizaron «calabaza» *(cucurbita),* y Agustín le respondió por ello.

El párrafo III es una especie de resumen. Plantea el problema que se va a examinar y formula el objetivo de la Comisión al publicar la instrucción.

Directrices para los exegetas (párrafos IV-XI)

Ocho de los siguientes quince párrafos de la instrucción van dirigidos a los exegetas (párrafos IV-XI). Cuando se comparan estos párrafos con el resto del documento, es evidente que es en esta parte donde se encuentran las directrices esenciales. Las orientaciones dadas a los profesores de seminario, predicadores, escritores y directores de asociaciones bíblicas son exhortaciones a la prudencia. En las directrices a los exegetas hay también, desde luego, exhortaciones y advertencias de cautela; pero sólo en esta parte de la instrucción se encuentran directrices de naturaleza positiva, didáctica.

El párrafo IV comienza con una exhortación dirigida a los «exegetas católicos» *(exegeta catholicus)*. Se les aconseja que intenten aprovechar *todas* las aportaciones de los intérpretes anteriores, especialmente de las de los padres y doctores de la Iglesia. En esto, deben seguir el ejemplo de la misma Iglesia. Además, se les insta a utilizar las normas de la «hermenéutica racional» y «católica». Lo que se quiere decir aquí con hermenéutica «racional» es el conjunto de principios de crítica universalmente admitidos que se imponen en el estudio de todas las formas literarias (en contraste con ciertas «modas» que puedan surgir de vez en cuando). Dentro de estos principios se incluirían las normas de crítica literaria e histórica que inspiran a cualquier filólogo o intérprete de literatura o de documentos antiguos o modernos. La adición de «católica» se refiere a las demás normas que deban guiar al intérprete católico (por ejemplo, que la Biblia es un conjunto de obras inspiradas, que en ellas se contiene la revelación auténtica, que su objetivo fundamental es la edificación del pueblo de Dios, etc.). Lo que se quiere dar a entender sobre todo con las normas de hermenéutica racional y católica se explica más detalladamente al recomendar la ayuda ofrecida por el método histórico. En especial se destaca uno de entre ellos: la Comisión urge al exegeta una vez más a estudiar la forma literaria utilizada por el escritor sagrado. La instrucción recuerda las palabras de Pío XII e insiste en que el uso de este

modo de interpretación es *deber* suyo y algo que no se puede dejar de lado[25]. Por desgracia, esta directriz de la instrucción no ha sido siempre bien escuchada después de su publicación.

Especial importancia tiene la frase siguiente del párrafo IV que afirma que tanto al antiguo como al nuevo testamento se puede aplicar una regla general de hermenéutica: la composición de sus libros ha estado dirigida por formas de pensar y escribir que son coetáneas de sus autores (y no necesariamente coincidentes con las de los lectores modernos). Esta referencia indirecta a la naturaleza del testimonio evangélico esboza brevemente el contenido de las directrices siguientes contenidas en los párrafos VII-X. Efectivamente, la investigación de las formas de hablar y de las formas literarias —en realidad, lo que suele denominarse con el nombre de crítica de las formas— es algo de lo que no se puede prescindir en la interpretación de ningún libro de la Biblia, ni siquiera en la de los evangelios canónicos. Por eso, en las últimas oraciones del párrafo IV se presentan los principios orientadores de toda la instrucción. *En primer lugar,* el intérprete debe utilizar «todos los medios disponibles» en la interpretación de los evangelios; ningún método ni medio de interpretación puede quedar excluido *a priori*, y hay que utilizarlos todos de forma inteligente para conseguir el objetivo buscado. *En segundo lugar,* no se trata tanto de asegurar a toda costa el carácter histórico de cada versículo del evangelio como de comprobar la *manera* en que se presenta allí la verdad. Hay que tener más interés

25. Un enemigo declarado del estudio de las formas literarias de la Biblia fue el cardenal Ruffini. Era miembro de la Comisión bíblica en el momento en que se publicó esta instrucción, que reiteraba públicamente el mandato de Pío XII a los exegetas de la Iglesia en *Divino afflante Spiritu* en que les urgía a proseguir este estudio, sobre todo en relación con los evangelios. El rechazo del cardenal Ruffini a este tipo de interpretación se puede ver en su artículo *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici,* en *OssRom,* 24 de agosto de 1961, p. 1. Al haber aparecido en la primera página de tan destacado órgano eclesiástico y como fue enviado por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades a los rectores de todos los seminarios italianos, gozó de no poco respeto. Apareció en una versión inglesa en muchos periódicos católicos de Estados Unidos; cf. *Literary Genres and Working Hypotheses in Recent Biblical Studies:* AER 145 (1961) 362-365. En este artículo el cardenal Ruffini llevó su desacuerdo hasta el punto de citar indirectamente a Pío XII y utilizar la palabra «absurdo» en relación con el estudio de tales formas. La presente instrucción pretendía poner fin a la confusión creada por este artículo. Cf. H. Fesquet, *Nouvelles querelles dans les milieux romains de la critique biblique,* en *Le Monde,* 1 de noviembre de 1961, p. 8.

por llegar a una mejor comprensión de la *naturaleza* peculiar del testimonio de Jesucristo que aparece en los evangelios.

Mientras el párrafo IV se ocupa de los principios, el párrafo V se centra en el uso concreto del método de la crítica formal en el estudio de los evangelios. Este método fue elaborado por los especialistas a comienzos de este siglo en respuesta a ciertos problemas concretos. Hoy en día, ya no es una teoría puramente metodológica, habiendo adquirido categoría de adulto. Sin embargo, en los momentos de su infancia se desarrolló con escasísima participación de los intérpretes católicos; y hoy éstos siguen aportando ciertas distinciones en su estudio. Por esta razón el párrafo distingue claramente entre los «elementos razonables» *(sana elementa)* existentes en el método mismo y los «principios filosóficos y teológicos» cuestionables. Estos presupuestos han estado muchas veces íntimamente asociados con el método mismo y solían viciar sus conclusiones; pero se pueden separar y en las últimas décadas se han separado con frecuencia. Es imposible explicar aquí detalladamente el método mismo o los presupuestos cuestionables[26]. Bastaría con señalar que los seis presupuestos o «principios» específicos mencionados en la instrucción suelen ser rechazados por los intérpretes católicos en todos los casos, pues muchos de ellos son herencia del racionalismo: 1) negación de un orden sobrenatural; 2) negación de la intervención de Dios en el mundo mediante una revelación en sentido estricto; 3) negación de la posibilidad y existencia de los milagros; 4) incompatibilidad de la fe con la verdad histórica; 5) negación casi *a priori* del valor histórico y naturaleza de los documentos de la revelación; 6) desdén hacia el testimonio apos-

26. Puede verse una breve descripción y estudio de los problemas implicados en A. Wikenhauser, *New Testament Introduction,* New York 1958, 253-277; y, todavía mejor, en A. Wikenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament,* Freiburg im B. [6]1973, 290-296. O. J. L. Price, *Interpreting the New Testament,* New York [2]1971, 160-182; A. H. McNeile, *An Introduction to the Study of the New Testament* (edición revisada por C. S. C. Williams); Oxford 1953, 458; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method,* New York 1969, donde se aplica a la interpretación del antiguo testamento; X. Léon-Dufour, *La lecture critique des évangiles,* en *Introduction à la Bible: Edition nouvelle* (ed. A. George y P. Grelot, Paris 1976, 187-207; A. Robert y A. Feuillet, *Introduction to the New Testament,* New York 1965, 287-310; Bp. J.-J. Weber, *Formgeschichte: Wert und Grenzen dieser Methode für das Neue Testament:* TheolGeg 6 (1963) 63-72; reimpreso, Herderkorrespondenz 17 (1962-63) 425-429.

tólico e insistencia indebida en la comunidad creativa de la primitiva Iglesia[27].

Tras hacer esta distinción entre los «elementos razonables» y los «principios filosóficos y teológicos» del pasado estudio de la crítica formal, la Comisión bíblica procede en el párrafo VI a establecer otra distinción, más importante, que es realmente fruto del uso razonable de este método aplicado a los evangelios. Esta es la distinción que ha merecido los elogios hechos a la instrucción. Se refiere a las «tres fases» de la tradición evangélica: I) el origen del material tradicional en los contactos de Jesús con sus discípulos durante su ministerio; II) la transmisión y formación del material en la primitiva predicación apostólica; y III) su configuración en forma de evangelios escritos gracias a la labor de los evangelistas. Esta concepción de la tradición evangélica la adopta la Comisión partiendo de su anterior utilización por los especialistas católicos[28]. Con ella es posible evaluar

27. El sexto apartado parece ir dirigido contra la crítica formal protestante original, cuyas ideas de *Gemeindetheologie* (teología de la comunidad) parecen quedar rechazadas. Cf. V. T. O'Keefe, *Towards Understanding the Gospels:* CBQ 21 (1959) 171-189.

Existe, por supuesto, un sentido en el que es legítimo decir que la primitiva comunidad cristiana «creó» un relato sobre Jesús. Tenemos, por ejemplo, la cuestión del divorcio. El *Sitz im Leben* de las primeras Iglesias puede haber sido un debate o la solución de algún caso concreto de conciencia («Los cristianos, ¿permitimos el divorcio?»). Entonces se recordaban las palabras de Jesús al respecto, y se «creaba» el relato (como en Mc 10, 2-12 [menos la adaptación de Marcos]). Es probable que tal relato se repitiera durante una generación —con diversas modificaciones— hasta convertirse en norma para solucionar casos semejantes e incorporarse a la tradición evangélica propiamente dicha. Para un intento de establecer las fases de la tradición sobre este ejemplo concreto, cf. *The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence:* TS 37 (1976) 197-226 (reimpreso en *To Advance the Gospel: New Testament Studies,* New York 1981, 79-111).

Una dificultad está en que la expresión «crear» muchas veces tiene la connotación de inventar sin base ninguna. Por esta razón quizá sea más sensato hablar de la «formación» del relato en la primitiva Iglesia mejor que se su «creación».

28. Sería imposible —y absurdo— intentar citar a todos los exegetas católicos que han utilizado esta distinción modernamente. Como ejemplo de algunos que se adelantaron a la Comisión bíblica, cf. J. Dupont, *Les béatitudes,* Brujas, ²1958; B. M. Ahern, *The Gospels in the Light of Modern Research:* ChicStud 1 (1962) 5-16; D. M. Stanley, *Ballam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics:* CBQ 20 (1958) 50-56; J. A. Fitzmyer, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius and Recent Gospel Study:* Woodstock Letters 91 (1962) 246-274; reimpreso en *Jesuit Spirit in a Time of Change,* Westminster 1968, 153-181.

Para un uso más reciente de esta distinción cf. R. E. Brown et al. (eds.), *Peter in the New Testament,* New York-Minneapolis 1973, 10-11.

«la naturaleza del testimonio evangélico, la vida religiosa de las primitivas Iglesias y el sentido y valor de la tradición apostólica» (párrafo IV).

La instrucción habla de «las tres fases de la tradición» *(tria tempora traditionis)*. La idea contenida en estas palabras ha sido expresada muchas veces con otros términos, diferencia que sirve para resaltar más otros aspectos del problema y de su historia. Algunos autores han hablado de tres niveles de comprensión en que se debe entender el evangelio; otros hablan de los tres *contextos* del material del evangelio. En este último caso, la expresión es un desarrollo de la idea original del *Sitz im Leben* de los pioneros alemanes de la crítica formal. Después de la primera guerra mundial intentaron atribuir a las diversas narraciones y episodios de los evangelios un *Sitz im Leben,* un «contexto vital» dentro de la Iglesia primitiva que hubiera dado lugar al relato, unidad o episodio. Para estos pioneros, *Sitz im Leben* significaba *Sitz im Leben der Kirche,* el contexto en la vida de la Iglesia primitiva. Con el tiempo, al ampliarse el debate, los autores comenzaron a preguntarse por el *Sitz im Leben Jesu,* el contexto vital dentro del ministerio de Jesús, en que el dicho o episodio podría haber tenido origen de una u otra forma. Evidentemente, el captar este contexto con cierto grado de certeza es una tarea delicada y difícil. Finalmente, inspirado en estos dos *Sitz im Leben* surgió un tercero, que sólo es análogo. Aun admitiendo que las preguntas sobre el contexto vital de la Iglesia primitiva o del ministerio de Jesús pudieran ser legítimas e instructivas, sin embargo lo importante es el *Sitz im Evangelium,* el contexto evangélico del dicho o hecho registrado: ¿Cómo utilizó el evangelista el material tradicional que había heredado o recibido? Independientemente del nombre que se prefiera adoptar para las tres fases o sus matices respectivos, lo que está en juego es siempre lo mismo: para comprender lo que los evangelios canónicos, inspirados, nos están diciendo sobre la vida y enseñanzas de Jesús de Nazaret, que se ha convertido para los cristianos en Cristo el Señor, hay que hacer esta importante distinción triple. El párrafo VI lo afirma expresamente en una frase que sirve de resumen.

Fase I. Vida y enseñanza de Jesús

El párrafo VII comienza con las palabras en cursiva *Christus Dominus...,* utilizando títulos que, propiamente hablando, son más

característicos de la segunda etapa. Habría sido mejor hablar aquí de *Iesus Nazarenus*. En cualquier caso, este párrafo se ocupa de lo que Jesús de Nazaret hizo y dijo realmente, de lo que vieron y oyeron los discípulos elegidos. Se insiste en dos cosas: 1) Lo que los discípulos vieron y oyeron les permitió dar testimonio sobre la vida y enseñanza de Jesús. 2) La técnica que utilizó Jesús en su enseñanza era una ayuda destinada a hacer comprender y retener sus palabras. Las primeras afirmaciones del párrafo están documentadas con referencias al nuevo testamento. El resto es una reconstrucción teórica, ligeramente idílica, pero que expresa, sin duda ninguna, lo que debe recordarse en esencia sobre la primera fase de la tradición evangélica.

Es la fase de las *ipsissima verba Iesu,* «las palabras mismas de Jesús». A los cristianos siempre les ha parecido que era la fase de mayor importancia. Lo que Jesús dijo realmente parece tener más importancia que lo que la Iglesia primitiva transmitió como enseñanza de Jesús o lo que los evangelistas nos ponen en su boca[29]. Y sin embargo, es digno de tenerse en cuenta que la Comisión bíblica no ha insistido en absoluto en que lo que tenemos en los evangelios sea un registro exacto de esta primera fase de la tradición[30].

Fase II. La predicación de los apóstoles

La fase segunda de la tradición aparece tratada en el párrafo VIII. Una vez más se insiste en el testimonio de los apóstoles y en las adaptaciones de su mensaje a las necesidades de aquellos a quienes predicaban. Aun cuando la Comisión dice que los apóstoles, después de la resurrección, «explicaron fielmente su (de Jesús) vida y palabras», es significativo que no recurra a ninguno de los evangelios como ejemplos de esta explicación fiel, sino a parte de una de las intervenciones de Pedro en los Hechos (10, 36-41). El discurso de Pedro (antes de la conversión de Cornelio y de su familia) presenta un resumen del ministerio de Jesús. C. H. Dodd[31] y otros autores lo habían considerado como ejemplo

29. Cf. también mi artículo, *Belief in Jesus Today:* Commonweal 101 (1974) 137-142.

30. Cf. *supra*, p. 29.

31. *La predicación apostólica y sus desarrollos,* Madrid 1974. Puede verse una línea diferente en U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,*

de la predicación kerigmática de la Iglesia primitiva (Marcos, el primero de los evangelios canónicos, se ha interpretado como expansión este esbozo elemental). Llama la atención el que, aunque en este discurso de Pedro no se cita ninguna «palabra» de Jesús[32], a pesar de ello la Comisión bíblica lo considera como explicación «fiel» de la «vida y palabras» de Jesús. No hay que pasar por alto esta matización.

En esta sección la Comisión ataca justamente la idea de que la nueva fe de los apóstoles después de la resurrección y la experiencia de pentecostés borró todo recuerdo auténtico de lo que hizo y dijo Jesús, o deformó su impresión de él, o lo volatizó convirtiéndolo en una especie de persona «mítica». La Comisión trata de insistir en que los escritos del nuevo testamento, a pesar de su proclamación de Jesús como Señor, expresan la continuidad fundamental entre Jesús de Nazaret y Jesucristo como Señor. Jesús, el predicador, puede haber pasado a ser aquel de quien se predica, pero esto no ha ocurrido meramente por un proceso helenístico de apoteosis mítica.

Aún cuando se rechaza esta concepción dudosa del Jesús resucitado, la Comisión insiste en que los apóstoles transmitieron lo que Jesús había dicho y hecho en realidad «con aquella comprensión más plena que disfrutaban» como consecuencia de la experiencia que habían tenido en la primera pascua y de la iluminación del Espíritu de verdad en pentecostés. Se citan ejemplos evidentes de esta mayor comprensión procedentes del evangelio de Juan (2, 22; 12, 16 [«Al principio, sus discípulos no comprendieron estas palabras, pero cuando Jesús fue glorificado, las recordaron y cayeron en la cuenta de que aquellas palabras de la Escritura se referían a él y se habían cumplido en él»]; 11, 51-52). Aunque estos casos aparecen explícitamente identificados como tales en el texto de Juan, la Comisión no da a entender que esta comprensión más plena esté limitada a estos tres pasajes. Mas bien, subraya que los apóstoles hicieron adaptaciones a las necesidades de su auditorio que les llevaban a reformular los dichos de Jesús y a remodelar sus relatos sobre él. Ciertamente, *algunas* diferencias de la tradición sinóptica se deben a este tipo

WMANT 5; Neukirchen-Vluyn 1961, 63-70; pero cf. J. Dupont, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres: D'après un ouvrage récent:* RB 69 (1962) 37-60, sobre todo p. 39-50.

32. Cf., como contraste, Hech 20, 35, donde se registran unas palabras de Jesús que no consiguieron entrar en la tradición del evangelio canónico.

de adaptación, que afectó a la tradición oral en la fase preliteraria, independientemente del margen que se quiera conceder a los propios evangelistas en la tercera fase.

El párrafo VIII termina haciendo mención de los «diversos modos de hablar» que utilizaron los apóstoles en su ministerio y predicación. Como tenían que hablar a «griegos y bárbaros, a sabios y necios», este contacto influyó en ellos y, naturalmente, provocó nuevas adaptaciones del mensaje que ellos estaban predicando. Al recalcar que hay que distinguir y evaluar adecuadamente *(distinguendi et perpendendi sunt)* las «formas literarias» empleadas en dicha adaptación, la Comisión está pensando, sin duda ninguna, en el método de la crítica formal. Las formas que se mencionan específicamente en la instrucción («catequesis, relatos[33], testimonio, himnos, doxologías, oraciones») aparecen ciertamente en el nuevo testamento, pero no todas ellas se utilizan en los evangelios, al menos con profusión. (Sería más fácil pensar en genealogías, parábolas, narraciones milagrosas, dichos sapienciales o de apariciones, o de la infancia, etc.). Sin embargo, se deja sentado que las diversas formas literarias aparecieron en esta fase de la tradición cristiana, y que el estudioso de los evangelios ha de aprender a distinguirlas y evaluarlas. Todavía más importante es la admisión, por parte de la Comisión, de que hay otras formas no mencionadas específicamente *(aliaeque id genus formae litterariae),* como las utilizadas por los hombres de la época.

Fase III. Los escritos de los evangelistas

La exposición más larga de la instrucción es la dedicada a la tercera fase de la tradición evangélica, y ocupa el párrafo IX. Lo que más sorprende en este punto es la insistencia en «el método

33. La palabra latina utilizada en la instrucción es *narrationes,* que algunos pueden preferir traducir como «narraciones». En el párrafo IX aparece en singular en sentido de «historia», por su alusión a Lucas 1, 1. Pero ninguna de las dos palabras transmite suficientemente la idea de una forma literaria, que en cambio sí lo hace «relato». Puede objetarse que esta palabra está «cargada», ya que connota «fábula, cuento de hadas», etc. Es cierto que muchas veces tiene esta connotación, pero no siempre ni necesariamente. A la larga, la palabra «relato» no connota necesariamente la idea de ficción en mayor medida que la palabra «narración» connota lo que es objetivo. Yo utilizo «relato» sin ninguna connotación peyorativa ni juicio de valor.

(de los evangelistas) adaptado al objetivo concreto que se ha propuesto cada uno». La Comisión habla explícitamente de los *auctores sacri,* «escritores sagrados», y deja abierta la cuestión de si algunos de los evangelistas fueron a su vez «apóstoles», aquellos de quienes habla en la fase II. (Yo hablo de «evangelistas» sin perjuicio de dicha distinción). La Comisión bíblica habla de un proceso de selección, síntesis y explicación desarrollado en esta fase de la tradición evangélica. A partir de las narraciones y dichos que circulaban en la fase II los evangelistas seleccionaron el material que se acomodaba a sus objetivos, los sintetizaron distribuyéndolos por temas, y lo explicaron *(explanantes)* de manera que sirviera a las necesidades de las comunidades cristianas para las que compilaban sus evangelios. La adaptación a las necesidades de los lectores influyó también en el proceso ocurrido en esta fase. Como los evangelistas situaron muchas veces los episodios en un nuevo contexto, el intérprete ha de buscar el significado que quería transmitir el evangelista al narrar un relato o reproducir unas palabras de Jesús en el contexto elegido. Al decir esto, la Comisión no sólo viene a admitir implícitamente la crítica de la forma, sino también la crítica de la redacción, fase del estudio actual del evangelio que se ha basado y sumado al anterior método de crítica de la forma. Mientras este último estaba interesado en la historia de la forma literaria (es decir, qué forma es y cómo se puede apreciar su desarrollo al recorrer la tradición), la crítica de la redacción trata de seguir la historia redaccional o editorial de unas palabras o de un episodio: ¿Cómo ha modificado editorialmente un evangelista determinado lo que ha recibido de la tradición anterior a él, y con qué propósito (literario, histórico o teológico)? Esta modalidad de estudio crítico suele revelar muchas cosas sobre el objetivo teológico del evangelista y nos habla sobre la clase de retrato literario de Jesús que está intentando pintar, al utilizar y modificar el material heredado.

Tras la exhortación al exegeta a descubrir lo que quiere decir *el evangelista,* la Comisión hace una afirmación sobre la «verdad» implicada en semejante proceso de redacción: «Pues la verdad de la narración no se ve afectada en absoluto por el hecho de que los evangelistas relaten las palabras y hechos de Jesús en un orden diferente y expresen sus palabras no de forma literal, sino con algunas diferencias, sin por ello cambiar su sentido». La Comisión habla aquí sólo de la «verdad» y no específica que

se trate de la «verdad histórica». Habría que preguntar lo que significaría el adjetivo «histórico» en este contexto tras la afirmación de las modificaciones de redacción practicadas por los evangelistas. En ese caso sería lícito preguntar: «Bien, si no se trata de verdad histórica, ¿de qué clase de verdad se trata?». Y la respuesta tendría que ser: «De la verdad evangélica»[34]. (Esto se confirma con lo que se dice en el párrafo X). El párrafo IX termina con una cita de san Agustín, que, aun procediendo de un autor que tiene una visión menos elaborada de los evangelios que la presentada en esta instrucción, es lo suficientemente matizada como para encajar en lo que se viene diciendo. Agustín afirma claramente una comprensión de la «verdad histórica» de los evangelios que no tiene nada de ingenua. Sus palabras citadas nunca podrían servir de base a una equiparación simplista de la fase III de la tradición evangélica con la fase I de la misma.

En el párrafo X, que pone fin al examen de las tres fases de la tradición evangélica, la Comisión insiste en que el intérprete no realizará su cometido si no presta gran atención a todas las facetas de dicha tradición. Además, da a entender claramente que la distinción misma es consecuencia de los «laudables progresos de las investigaciones recientes». Luego continúa con esta afir-

34. Esta respuesta puede parecer jocosa. No tiene el sentido en que solemos utilizar en general esta expresión en inglés: «Ahora te vas a enterar de lo que es el evangelio». (Cuando se publicó este comentario en alemán [Stuttgarter Bibelstudien 1], advertí a uno de los directores de la serie que esta respuesta podía malinterpretarse en alemán, a no ser que se buscara otra forma de explicarlo. No fue posible. El folleto fue luego comentado por O. Loretz en TRev 63 [1967] 1-8, profesor de antiguo testamento a quien quizás haya que perdonar lo que escribió, pero su suficiencia al criticar mis comentarios demostraba que no había comprendido lo que yo quería decir).

Yo utilizo la expresión «verdad evangélica» en un sentido totalmente serio, como exige la forma del evangelio. Después de todo, la verdad es análoga; o, como dijo una vez el cardenal A. Bea, «Sua cuique generi literario est veritas», «Cada forma literaria tiene su propia verdad», *De Scripturae sacrae inspiratione,* Roma [2]1935, 106 § 90. La verdad de un texto literario se calibra por la forma del género empleado; hay que distinguir la verdad histórica de la poética, la verdad retórica de la epistolar, la verdad de exhortación de la verdad de petición (como el salterio), y la verdad legal de la mítica. En este sentido es legítimo hablar de «verdad evangélica», es decir, la verdad religiosa y salvífica expresada por el evangelista que puede utilizar de hecho una verdad histórica, o genealógica o de exhortación, o la que se quiera. Como es difícil definir qué es un evangelio, es igualmente difícil determinar con precisión en qué consiste la verdad evangélica. En cualquier caso, no es idéntica a la «verdad histórica» en un sentido fundamentalista.

mación significativa: «Por los resultados de las nuevas investigaciones es evidente que la doctrina y vida de Jesús no fueron registradas con el objetivo único de que fueran recordadas, sino que fueron 'predicadas' con el fin de ofrecer a la Iglesia una base de la fe y de las buenas costumbres...»[35]. La Comisión insinúa de esta manera que la «verdad evangélica» no está ligada a ningún sentido literal fundamentalista ni a ninguna cualidad superior de los recuerdos apostólicos.

El último párrafo dirigido a los exegetas (XI) comienza reconociendo que quedan todavía muchos problemas graves en los que el exegeta «puede y debe ejercitar libremente *(libere)* su capacidad y genio». La admisión de la libertad de investigación del exegeta es repetición de la declaración de Pío XII sobre la libertad del exegeta católico en *Divino afflante Spiritu.* Sin embargo, el texto de la instrucción es una paráfrasis y contiene una adición significativa que explica la relación de la actividad de los exegetas de la Iglesia católica con el magisterio o autoridad docente de la Iglesia. Colocamos yuxtapuestos los dos textos:

Divino afflante Spiritu	*Instrucción*
Por consiguiente, quedan muchas cosas, y de la mayor importancia, en cuyo estudio y exposición se puede y se debe ejercitar libremente el talento y el genio de los comentaristas católicos, para que así cada uno pueda colaborar en bien de todos al progreso continuo de la sagrada doctrina, y a la defensa y honor de la Iglesia[36].	Por tanto, quedan otras muchas cosas, y de la mayor importancia, en cuyo estudio y exposición el exegeta católico puede y debe ejercitar libremente su talento y genio para que así cada uno pueda colaborar en bien de todos al progreso continuo de la sagrada doctrina, a la preparación y confirmación del juicio que deberá ser emitido por el magisterio eclesiástico, y a la defensa y honor de la Iglesia (párrafo XI).

35. El texto latino de esta oración es como sigue: «Cum ex eis quae novae inquisitiones contulerunt appareat doctrinam et vitam Iesu non simpliciter relatas fuisse, eo solo fine ut memoria tenerentur, sed 'praedicatas' fuisse ita ut Ecclesiae fundamentum fidei et morum praeberent, interpres testimonium Evangelistarum indefesse perscrutans, vim theologicam perennem Evangeliorum altius illustrare et quantae sit Ecclesiae interpretatio necessitatis quantique momenti in plena luce collocare valebit» (párrafo X).

36. AAS 35 (1943) 319; *EnchBib* § 565.

Lo que se observa en este lugar del texto de la instrucción son algunas de las intuiciones y experiencias del concilio Vaticano II, semejantes a la conciencia expresada por el papa Juan Pablo II en su alocución a la Universidad católica de América en 1979[37].

Finalmente se insta a los exegetas a que estén dispuestos a someterse a las directrices del magisterio, sin olvidar en ningún momento que los apóstoles predicaron la buena nueva llenos del Espíritu santo, y que los evangelistas estaban inspirados para verse siempre libres «de todo error». Esta exhortación final va apoyada por una cita de Ireneo. Así terminan las orientaciones dirigidas a los exegetas.

A los profesores de Biblia en los seminarios e instituciones semejantes

Las orientaciones dirigidas a los profesores de sagrada Escritura en seminarios e instituciones semejantes (párrafo XII) consisten en una exhortación a enseñar la Escritura en la forma que requieren la dignidad de la materia y las necesidades de nuestra época. Situada inmediatamente después de las directrices dadas a los exegetas, a quienes se ha estimulado a emprender una interpretación de los evangelios basada en la crítica formal y en la crítica de la redacción, esta exhortación implica el deber de los profesores de seminario de seguir los mismos métodos y comprometerse con esa misma clase de investigación. En realidad, esto forma parte de las «necesidades de los tiempos» *(temporum necessitas)*, y los mencionados profesores no pueden pasarlas por alto. De hecho, la distinción establecida en esta instrucción entre exegetas y profesores de seminario es sumamente abstracta; el exegeta es en todos los casos profesor de algún seminario o institución parecida. Por otra parte, cuando el profesor de seminario no realiza algún tipo de investigación en este terreno, se trata de una situación que está pidiendo a voces una reforma.

Sin embargo, la Comisión insiste en que el uso de estos métodos de crítica literaria no es un fin en sí mismo. Deben utilizarse para hacer aflorar el significado de los pasajes evangélicos que

37. Cf. mi exposición en *John Paul II, Academic Freedom and the Magisterium:* America 141 (1979) 247-249.

Dios ha querido transmitir a través de los escritores sagrados. El profesor debe subrayar sobre todo la enseñanza teológica o religiosa de los evangelios, y la crítica literaria debe servir únicamente como medio para desarrollar la enseñanza teológica de los evangelios[38]. Los que están recibiendo formación de los profesores de seminario son los futuros sacerdotes y futuros ministros de la Iglesia, para cuyas vidas y trabajo las Escrituras deben constituir la fuente de vitalidad imperecedera.

La exhortación del párrafo XII es predominantemente positiva. El único elemento negativo de la misma es una advertencia frente a la búsqueda de una crítica literaria de los evangelios como si pudiera considerarse como un fin en sí misma.

A los predicadores

En el caso de los predicadores, la Comisión bíblica insiste primero en su predicación de la «doctrina», recordando 1 Tim 4, 16 (párrafo XIII). Es aquí donde aparecen las primeras directrices fuertes, negativas, de toda la instrucción: «Deben abstenerse por completo de exponer novedades innecesarias e insuficientemente probadas». Sin embargo, es esta una prohibición que debe entenderse en su justo sentido; inmediatamente después, la misma Comisión admite la explicación prudente de «nuevas opiniones ya sólidamente establecidas». El problema es evidente. No puede haber un doble criterio de verdad, uno para los exegetas y profesores de Biblia de los seminarios, y otro para los fieles. Si mi interpretación de esta instrucción es correcta, el reco-

38. A la luz de estas orientaciones es difícil entender cómo algunos intérpretes de nuestros días pueden recomendar el abandono del método de la crítica histórica en la interpretación de los evangelios. A lo largo de toda la instrucción es claro que el exegeta y el profesor de seminario católicos deben comprobar y explicar cuál era la intención del escritor sagrado y qué significado tiene su mensaje para el hombre de hoy. La instrucción no ha tenido en cuenta algunas tendencias más modernas en la interpretación, como el estructuralismo, o en hermenéutica, como la orientación de que lo que importa realmente no es el significado que quería transmitir el autor, sino lo que el texto, que ha adquirido autonomía propia —según dicen—, puede significar a los lectores de hoy. Si no hay una semejanza radical entre lo que quería decir y lo que quiere decir hoy, no podemos llamar a esto último «el mensaje cristiano». No es fácil explicar cómo la preocupación por lo último y el desinterés por lo primero se puede llamar crítica literaria seria.

nocimiento que la Comisión bíblica ha dado a las formas literarias y al uso prudente de la interpretación basada en la crítica de la forma y en la crítica de la redacción debería situar los resultados de este estudio entre las «opiniones ya sólidamente establecidas». Por tanto deben explicarse a los fieles. Pero será el juicio prudente de cada uno el que le dicte si lo debe hacer desde el púlpito, como predicador en la liturgia de la palabra, o en una clase de formación.

Las orientaciones a los predicadores terminan con otra advertencia: no deben adornar los acontecimientos bíblicos con detalles imaginativos poco conformes con la verdad.

A los que escriben obras dirigidas a los fieles

La misma prudencia exigida a los predicadores se pide ahora a todos los que escriban sobre temas bíblicos en publicaciones dirigidas al gran público (párrafo XIV). Deben concentrarse en las riquezas de la palabra de Dios y considerar como un deber sagrado no apartarse nunca de la enseñanza habitual y de la tradición de la Iglesia. Sin embargo deben servirse de los descubrimientos de las modernas investigaciones bíblicas, aunque evitando «los comentarios irreflexivos de los innovadores». La «perniciosa afición a todo lo nuevo» no debe llevarles a difundir insensatamente lo que sólo son soluciones provisionales a dificultades clásicas.

La Comisión recuerda también (párrafo XV) que los libros y artículos de revistas y periódicos donde se traten temas bíblicos deben ser cuidadosamente examinados por los ordinarios (es decir, obispos diocesanos y superiores semejantes).

A las asociaciones bíblicas

Los directores de asociaciones o sociedades bíblicas deben seguir las normas establecidas para dichas agrupaciones por la Comisión bíblica con fecha anterior (párrafo XVI)[39].

39. *EnchBib* § 622; 168-172.

Conclusión de la instrucción

En su conclusión (párrafo XVII) la Comisión bíblica señala que si siguieran todas las orientaciones señaladas en su instrucción, el estudio de la sagrada Escritura dentro de la Iglesia contribuiría en gran medida al bien de todos los creyentes. Acaba con una cita de 2 Tim 3, 15-17, el pasaje clásico del nuevo testamento que expone el objetivo de «todo escrito inspirado por Dios».

Observaciones finales

La mejor forma de entender la importancia de esta instrucción de la Comisión bíblica promulgada en 1964 es observar los acontecimientos que se habían producido en la Iglesia católica romana, bien poco antes de su publicación o en esas mismas fechas, pues salió a la luz pública durante la celebración del concilio Vaticano II, con todo lo que significó para la Iglesia. Su importancia parece todavía mayor si consideramos esa época desde la perspectiva de los primeros años 80.

Poco antes de la publicación de la instrucción se produjo un duro enfrentamiento entre algunos profesores de la Universidad Lateranense de Roma y los del Instituto Bíblico, que se centraba en aspectos del problema de que se iba a ocupar la instrucción, «nuevas investigaciones» (*novae investigationes,* párrafo X) de los evangelios y otros libros de la Biblia. No es necesario repetir aquí el contenido de aquel enfrentamiento[40]; pero fue un caso de mala suerte, pues oscureció el importante tema de la verdad histórica de la Biblia.

Además, hubo reacciones diversas, apreciables en todo el mundo, a las nuevas tendencias de los modernos estudios bíblicos dentro de la Iglesia católica. Los círculos eclesiásticos conservadores, en Roma y en otros lugares, trataban —y siguen tratando— de reducir la interpretación católica de los evangelios a una actitud fundamentalista[41]. En este contexto, la matizada posición

40. Cf. mi artículo, *A Recent Roman Scriptural Controversy:* TS 22 (1961) 426-444.

41. El primer borrador del esquema *De fontibus revelationis,* preparado por la comisión teológica para su examen en el concilio Vaticano II, contenía dos párrafos que incorporaban la terminología del *monitum* del Santo Oficio (1961)

adoptada por la Comisión bíblica en esta instrucción tiene una importancia decisiva. No sólo evitó toda forma de fundamentalismo, sino que sancionó oficialmente muchas de las nuevas tendencias de los estudios bíblicos, y en especial del estudio de los evangelios[42].

Por otra parte, el silencio de la Comisión sobre ciertas cuestiones plantea varios interrogantes. *En primer lugar,* en la instrucción no se dice prácticamente nada sobre el problema sinóptico, es decir, sobre las relaciones o dependencias mutuas de los evangelios sinópticos (cf. *supra*, § 1). Es cierto que al tratar del trabajo de redacción de los evangelistas, la Comisión admitía que habían utilizado un «método adaptado al objeto concreto que se

y lanzaban anatemas contra aquellos que pusieran en duda la estricta verdad histórica y objetiva de las palabras y hechos de Jesús *prouti narrantur* («tal como se narran»). Estos párrafos fueron luego rechazados, junto con el resto de dicho esquema. Cf. J. Ratzinger, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation: Origin and Background,* en *Commentary on the Documents of Vatican II,* 5 vols.; ed. H. Vorgrimler; New York 1967-1969, 3 (1968) 155-166; cf. A. Grillmeier, *The Divine Inspiration and the Interpretation of Sacred Scripture, ibid.,* 199-246; B. Rigaux, *The New Testament, ibid.,* 252-261 (sobre todo, p. 258-259 sobre el ulterior rechazo de una sugerencia papal de utilizar *vera seu historica fide digna* en vez de *vera et sincera* [que finalmente se mantuvo]). En contraste con el esquema original, lo que aparece en *Dei verbum* § 19 es más bien un breve resumen de la instrucción de la Comisión bíblica (cf. *infra*, p. 141).

42. Aunque las principales orientaciones de la instrucción han sido dirigidas a los exegetas, es evidente que los teólogos dogmáticos y otros especialistas han tenido que tener también en cuenta las directrices de este documento. Hoy día nos sonreímos ante la confianza existente tras las observaciones dirigidas contra un profesor del Instituto Bíblico de Roma en el año 1962, en las que se afirmaba que «existe un grupo numeroso y bastante organizado convencido de que los cuatro evangelios y los Hechos de los apóstoles son documentos históricos objetivamente exactos, que se pueden utilizar como tales legítimamente en la ciencia apologética. Estos individuos insisten en que tienen razón para afirmar y enseñar que los hechos presentados en estos libros tuvieron lugar tal y como se describen en estas obras. Afirman que las palabras y hechos atribuidos a nuestro Señor fueron pronunciadas y realizadas por él...» (J. C. Fenton, *Father Moran's Prediction:* AER 146 [1962] 192-201, sobre todo p. 194-195). Esta forma de entender las cosas no sólo es contraria a la instrucción de la Comisión bíblica, sino que manifiesta una ingenuidad que parece no haber oído hablar nunca de la cuestión sinóptica, y no digamos nada de la crítica formal y de redacción.

Por otra parte, es evidente que teólogos dogmáticos más recientes han tratado de tener presente en sus exposiciones cristológicas la orientación principal de la instrucción. Cf. W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Salamanca [9]1994, 27-46; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente,* Madrid 1981; *Cristo y los cristianos,* Madrid 1983.

habían marcado», y habían seleccionado, sintetizado, explicado o transpuesto en consecuencia. Evidentemente, la Comisión no quería tomar partido en el debate sobre la solución a un problema tan discutido en la actualidad[43]. Es probable que este espinoso problema no se solucione nunca a plena satisfacción de todos, y la instrucción deja abierto el debate. Pero el silencio de la Comisión a este respecto ha hecho que algunas de sus afirmaciones parezcan una simplificación excesiva, como pueden observar los lectores no católicos de la instrucción. ¿Cómo es posible tratar del problema del valor histórico de los evangelios sin tomar —o al menos reconocer— una posición en esta materia? Al reflexionar sobre las razones del silencio de la Comisión en este terreno, ya he insinuado que la Comisión debió pensar que podía ofrecer orientaciones suficientemente genéricas como para no cerrar el debate sobre las soluciones al problema sinóptico.

En segundo lugar, sigue el problema de la reinterpretación de las palabras de Jesús por los evangelistas en su trabajo de redacción. Modernamente se ha insinuado muchas veces que los evangelistas han puesto en labios de Jesús una forma más amplia de las *ipsissima verba,* o que algunos versículos deben considerarse como adición(es) de redacción de los evangelistas. Podemos citar las adiciones de Mateo a las bienaventuranzas[44] y al Padrenuestro, o a las fórmulas de excepción en los textos sobre el divorcio dentro de la tradición evangélica[45], o incluso el complicadísimo problema de Mt 16, 16b-19[46]. Es significativo que la Comisión no se haya manifestado en contra de tales opiniones

43. Cf. también mi artículo *The Priority of Mark and the «Q» Source in Luke,* en *Jesus and Man's Hope* I-II, Pittsburgh, 1970, 1131-1170; reimpreso (en forma revisada), *To Advance the Gospel* (cf. *supra,* nota 27), 3-40.

44. Compárese el «Bienaventurados vosotros, los pobres» de Lucas con el «Bienaventurados los pobres de espíritu» de Mateo, el «Bienaventurados los que tenéis hambre» de Lucas con el «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia» de Mateo, etc. Cf. el estudio admirable de esta cuestión por J. Dupont, *Les beátitudes* (cf. *supra,* nota 28), 209-227; también M. M. Bourke, *The Historicity of the Gospels:* Thought 39 (1964) 37-56; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I-IX, AB 28, Garden City, N. Y. 1981, 631.

45. Cf. mi artículo citado *supra* en la nota 27, sobre todo p. 87-89.

46. Cf. R. E. Brown et al. (eds.) *Pedro en el nuevo testamento* (cf. *supra,* nota 28), 83-101; cf. también A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung: Zur Komposition Mt 16, 13-23 par.:* BZ 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; T. de Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes:* AnBib 16; Roma: Instituto Bíblico, 1962, 82; E. F. Sutcliffe, *St. Peter's Double Confession in Mt 16, 16-19:* HeyJ 3 (1962) 31-41.

dentro de los estudios bíblicos católicos en una afirmación general sobre «la verdad histórica de los evangelios». De hecho, la Comisión apunta indudablemente a *este tipo* de actividad de redacción implicada en la reinterpretación de las palabras de Jesús, cuando dice: «De las muchas cosas transmitidas eligieron algunas, otras las redujeron a síntesis, y *otras las explicaron teniendo presente la situación de las Iglesias»* (párrafo IX, el subrayado es mío). Este desarrollo, aclaración o explicación del material tradicional según la situación de las diversas Iglesias locales es algo que no se puede pasar por alto. Por ejemplo, la adición de las fórmulas de excepción en los textos sobre el divorcio de Mt 5, 32 y 19, 9 pueden reflejar un problema matrimonial dentro de una comunidad cristiana primitiva, predominantemente judeocristiana, pero en la que se van introduciendo conversos del mundo gentil con situaciones materiales para las que el evangelista expresa una excepción (cf. Hech 15, 20.29; 21, 25)[47]. La actitud reflejada en la instrucción hacia este tipo de problemas es sumamente significativa.

En tercer lugar, en un documento eclesiástico sobre el valor histórico de los evangelios sería de esperar que se dijera algo sobre el carácter histórico de los relatos de infancia de Mateo y Lucas. El debate sobre esta parte de la tradición evangélica era ya muy animado dentro de la Iglesia católica antes de que se publicara la instrucción y antes del debate sobre la inspiración y la inerrancia producido en el concilio Vaticano II. El silencio de la Comisión a este respecto, sobre todo en su tratamiento de la fase I de la tradición evangélica, es bastante elocuente[48].

47. Cf. P. Benoit, *L'Evangile selon saint Matthieu* (La sainte Bible [de Jérusalem]; Paris [3]1961) 121; H. J. Richards, *Christ on Divorce:* Scr 11 (1959) 22-32; cf. *supra*, n. 45.

48. Lo mismo habría que decir de *Dei verbum* § 19; cf. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke,* Garden City, N. Y. 1977, 562, sobre todo nota 11 (ed. cast.: *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982).

Puede verse otro enfoque del tema en J. Redford, *The Quest of the Historical Epiphany: Critical Reflections on Raymond Brown's «The Birth of the Messiah»:* Clergy Review 64 (1979) 5-11. Las «reflexiones críticas» sólo son, de hecho, una afirmación gratuita sobre el carácter histórico de la anunciación, resumida en una pregunta: «...¿hay algo tan verosímil como el que él (Lucas) tuviera a mano una tradición, oral o escrita, de la infancia de Jesús cuya fuente original fuera María, tanto si estaba personalmente con Lucas o no en el momento de escribir?» (p. 9). Por desgracia, con una pregunta retórica no se demuestra la historicidad.

En cuarto lugar, y esto es lo más digno de mención de todo el documento, a fin de cuentas, *la* Comisión *bíblica admitía con serenidad y franqueza que lo que está contenido en los evangelios tal y como los tenemos hoy no es el registro de las palabras y hechos de Jesús en la primera fase de la tradición, ni siquiera la forma en que se predicaron en la segunda, sino únicamente la forma compilada y redactada por los evangelistas.* Sin embargo, esta forma refleja con cierta fidelidad las dos fases anteriores, sin duda ninguna, y más la segunda que la primera.

Para el cristiano y el estudioso creyente, es importante hacer notar que la forma compilada y redactada de los evangelistas sobre los dichos y hechos de Jesús es precisamente la forma inspirada. Los evangelistas fueron impulsados por el Espíritu santo a compilar, redactar y poner por escrito sus relatos. Esta inspiración garantiza su verdad evangélica, que está libre de error.

Sin embargo, conviene recordar que ni la Iglesia en sus declaraciones oficiales sobre la naturaleza de la inspiración ni los teólogos en sus trabajos de reflexión han enseñado que el efecto formal necesario de la inspiración sea la historicidad. La consecuencia de la inspiración es la inerrancia en lo que afirman, es decir, la inmunidad ante el error en lo que se afirma o enseña en los escritos sagrados en orden a nuestra salvación (cf. *Dei verbum* § 11). Lo opuesto a este error no es simplemente la historicidad, sino la verdad. Sin embargo, en un texto literario equivale a la forma utilizada (cf. *supra*, nota 34). Si un pasaje de los evangelios contiene una verdad histórica, no es eso lo único que contiene, pues está inspirado. Las razones de su carácter histórico serán muy distintas del carácter inspirado del texto. La inspiración puede garantizar la verdad histórica existente, lo mismo que garantizaría la verdad poética de lo que se afirma en el himno de Cristo de Flp 2, 6-11. La garantía no es cuantitativa, sino cualitativa y análoga. Esto es algo que hay que subrayar aun cuando se narra algo del pasado bajo el impulso de la inspiración. La primera cuestión con que se enfrenta el intérprete en un caso como el de Mc 14, 52 («pero él [el joven], soltando la sábana, se escapó desnudo») es saber si con esta afirmación se intenta registrar un acontecimiento histórico (la huida real de alguien desnudo) o introducir un cierto simbolismo (el *total* abandono de Jesús por sus seguidores); lo mismo ocurre con Mc 15, 38 («la cortina del templo se rasgó en dos, de arriba abajo»).

Finalmente, la verdad inspirada de los evangelios fue concebida por Dios en su providencia para ofrecernos no simplemente una versión «recordada» de la vida y enseñanza de Jesús, sino una forma «predicada» de la misma, «para así ofrecer a la Iglesia una base de la fe y las buenas costumbres» (párrafo X).

La instrucción de la Comisión bíblica no ha puesto fin, ni mucho menos, a todos los problemas relacionados con la historicidad de los evangelios. Las discusiones han continuado y continuarán, sin duda alguna, pero ahora con mucha más libertad. La instrucción ha provocado numerosos comentarios; incluimos una lista de los más importantes como instrumento para un estudio más profundo de la misma y de los problemas que trata[49]. A

49. Anon., *Instruktion der päpstlichen Bibelkommission: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* (1964) 233-234; A. Bea, *La storicità dei vangeli sinottici:* CivC 115/2 (1964) 419-436; *Il carattere storico dei vangeli sinottici come opere ispirate:* ibid., 526-545 (ambas reimpresas por separado en Roma: Civiltà cattolica, 1964; reimpresos de nuevo con una traducción italiana de la instrucción, *La storicità dei vangeli* [Brescia, 1964]; cf. *The Study of the Synoptic Gospels: New Approaches and Outlooks* [Nueva York, 1965]); F. W. Beare, *The Historical Truth of the Gospels: An Official Pronouncement of the Pontifical Biblical Commission:* CJT 11 (1965) 231-237; W. Beilner, *Zur Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien:* BLit 38 (1964-1965) 3-5; *Die Geschichtlichkeit der Evangelien:* BLit 40 (1967) 159-176; R. Cardinaels, *Bijbelcomissie en Evangelie:* Revue Ecclésiastique de Liège 50 (1964) 271-281; J. Delorme, *La vérité historique des évangiles:* L'Ami du Clergé 74 (1964) 554-559; M. Didier, *Liminaire (à l'instruction):* RDiocNam 18 (1964) 309-312; A. de la Fuente, *Documento alentador para los estudios de la Biblia:* Ecclesia 24 (1964) 1103-1106; E. Galbiati, *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico degli Evangeli:* BeO 6 (1964) 233-245; *L'Istruzione della Commissione Biblica sul valore storico dei Vangeli:* ScCatt 92 (1964) 303-310; *L'Istruzione sulla verità storica dei Vangeli: e l'insegnamento nei seminari:* Seminarium 18 (1966) 66-91; S. Gonzáles de Carrea, *El método histórico-redaccional en los evangelios sinópticos:* Natura et Gratia 11 (1964) 205-225; W. Harrington, *The Instruction on the Historical Truth of the Gospels:* IER 103 (1965) 73-87; F. Hoyos, *Historia e historias: A propósito de la instrucción de la Comisión bíblica:* RevisB 27 (1965) 67-73; J. Kahmann, *De historica evangeliorum veritate, Een nieuwe Instructie van de Bijbelcommissie:* Nederlandsche katholieke Stemmen 61 (1965) 46-51; C. Kearns, *The Instruction on the Historical Truth of the Gospels: Some First Impressions:* Ang 41 (1964) 218-234; O. Knoch, *Über die historische Wahrheit der Evangelien...:* BKirche 19 (1964) 146-150; N. Lohfink, *Die Evangelien und die Geschichte: Zur Instruktion der päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964:* SdZ 174 (1964) 365-374 (reimpreso, *Theologisches Jahrbuch* 1966, Leipzig, 1966, 240-248) (una forma abreviada en sueco apareció en Credo 46 [Uppsala, 1965] 29-33); J. Losada, *La verdad histórica de los evangelios: La instrucción de la Comisión bíblica:* SalTer 52 (1964) 612-624, 673-683; R. E. Murphy, *The Biblical Instruction:* Commonweal 80/14

continuación viene el texto de la instrucción[50]. Más adelante viene una traducción de la *Dei verbum* § 19, que resumía en forma breve la enseñanza de la instrucción de la Comisión bíblica, y, lo que es muy significativo, no la del *monitum* del Santo Oficio de 1961.

(1964) 418-420; J. A. O'Flynn, *Instruction of the Biblical Commission:* ITQ 31 (1964) 240-246; M. Peinador, *Sobre la reciente instrucción de la Comisión bíblica:* Ilustración del Clero 57 (1964) 718-724; J. Radermakers, *Instruction du 21 avril 1964 sur la vérité historique des évangiles: Commentaire:* NRT 86 (1964) 640-643; R. Rouquette, *De Rome et de la chrétienté: L'Instruction de la Commission biblique:* Etudes 321 (1964) 105-110; E. Ruckstuhl, *Dei Wahrheit der Evangelien: Erläuterungen zur neuen Instructio der Bibelkommission:* Schweizerische Kirchenzeitung 132 (1964) 297-299; M. Sabbe, *Een nieuwe Bijbelinstructie:* ColBG 10 (1964) 413-419; R. Schnackenburg, *Über die historische Wahrheit der Evangelien: Instruktion der päpstlichen Bibelkommission:* TheolGeg 7 (1964) 107-209; A. Stöger, *Die historische Wahrheit der Evangelien: Kommentar zur Instruktion der päpstlichen Bibelkommission:* TPQ 113 (1965) 57-79; J. Díaz y Díaz y P. Termes, *Evangelios y comisión bíblica,* en *Enciclopedia de la Biblia* (6 vols.; Barcelona, 1963), 3. 299-305.

50. La numeración de las notas a pie de página del texto latino la hemos mantenido en casi todos los casos; en ocasiones excepcionales ha sido necesario invertir dos de ellas porque el orden de las palabras traducidas no coincidía con el del original. Las palabras añadidas entre paréntesis no aparecen en el texto latino; se han añadido por exigencias de la traducción. Cf. *supra,* las notas 16 y 23. Por una extraña razón las referencias a la encíclica *Divino afflante Spiritu* se dan en el texto latino de la instrucción según la traducción italiana de la encíclica en AAS; yo he cambiado esta numeración por las páginas correspondientes del texto latino oficial.

INSTRUCCION

I. La santa madre Iglesia «pilar y baluarte de la fe»[1], siempre ha utilizado la sagrada Escritura en su tarea de impartir la salvación celestial a los seres humanos. Además, la ha defendido siempre ante todo tipo de falsa interpretación. Como nunca terminarán los problemas (bíblicos), el exegeta católico no debe desalentarse nunca en su explicación de la palabra divina ni en la resolución de las dificultades que le sean propuestas. Más bien debe estar deseoso de manifestar todavía más el significado real de las Escrituras. Para ello debe contar no sólo con sus propios recursos, sino por encima de todo con la ayuda de Dios y la iluminación de la Iglesia.

II. Es motivo de gran alegría que, para hacer frente a las necesidades de nuestros tiempos, sean muchos los hijos fieles de la Iglesia que se han especializado en los temas bíblicos. Están siguiendo las exhortaciones de los sumos pontífices y se están dedicando con todo su corazón y de forma incansable a esta tarea seria y ardua. «Que todos los demás hijos de la Iglesia tengan presente que los esfuerzos de estos valientes trabajadores de la viña del Señor deben ser juzgados no sólo con equidad y justicia, sino también con la mayor caridad»[2] pues incluso ilustres intérpretes, como el propio Jerónimo, intentaron en ocasiones explicar las cuestiones más difíciles sin demasiado éxito[3]. Hay que procurar «que el enfrentamiento acalorado de los debates no exceda

1. 1 Tim 3, 15.
2. *DaS* 46 (AAS 35 [1943] 319; *EnchBib* § 564; RRS, 101).
3. Cf. *Spiritus Paraclitus,* 2, 3 (AAS 12 [1920] 392; *EnchBib* § 451; RSS, 50).

nunca los límites de la caridad mutua. Tampoco debe darse nunca la impresión, al discutir, de que se están poniendo en duda las verdades de la revelación y de las tradiciones divinas. Si no se respeta el acuerdo entre las mentes y no se mantienen fielmente los principios, nunca podrán esperarse grandes progresos en esta disciplina, a pesar de las diversas ocupaciones de tantas personas»[4].

III. El trabajo de los exegetas es hoy día más necesario que nunca, pues son mumerosas las obras difundidas en las que se pone en duda la verdad de las acciones y palabras que se contienen en los evangelios. Por esta razón, la pontificia Comisión bíblica, intentando realizar la misión que le fue confiada por los sumos pontífices, ha considerado conveniente proponer e insistir en los siguientes puntos.

IV. 1. El exegeta católico, siguiendo la orientación de la Iglesia, debe buscar ayuda en todos los intérpretes anteriores, especialmente en los santos padres y doctores de la Iglesia, y en sus aportaciones a la comprensión del texto sagrado. Además, debe intentar llevar hacia adelante los resultados obtenidos por ellos. Para poner la duradera verdad y autoridad de los evangelios en toda su luz, se adherirá fielmente a las normas de la hermenéutica racional y católica. Recurrirá con diligencia a los nuevos medios exegéticos, por encima de todo a aquellos que le ofrece el método histórico, considerado en su sentido más amplio se trata de un método que investiga cuidadosamente las fuentes y define su naturaleza y valor, sirviéndose de instrumentos como la crítica textual, la crítica literaria y el estudio de los idiomas. El intérprete escuchará el consejo de Pío XII, de feliz memoria, que le exhortaba a «examinar... con prudencia las aportaciones que la forma de expresión o el género literario utilizado por el escritor sagrado haga a una interpretación verdadera y auténtica. Y que se convenza de que esta parte de su tarea no se puede abandonar sin serio detrimento para la exégesis católica»[5]. Con este consejo, Pío XII, de feliz memoria, enunciaba una regla general de hermenéutica que debe servir para explicar los libros del antiguo y del nuevo testamento. Al componerlos, los escritores sagrados emplearon la forma de pensar y escribir que estaba en boga entre sus contemporáneos. Finalmente, el exegeta utiliza-

4. Carta apostólica *Vigilantiae (EnchBib* § 143; RSS, 33).
5. *DaS* (AAS 35 [1943] 316; *EnchBib* § 560; RSS, 98).

rá todos los medios disponibles para penetrar con mayor profundidad en la naturaleza del testimonio evangélico, en la vida religiosa de las primeras Iglesias, y en el sentido y valor de la tradición apostólica.

V. Cuando la ocasión lo requiera, el intérprete puede examinar los elementos razonables contenidos en el «método de la crítica formal» que se pueden utilizar para una mejor comprensión de los evangelios. Pero deben ser precavidos, pues muchas veces se han mezclado con este método principios filosóficos y teológicos inadmisibles, que en no pocas ocasiones han viciado el método mismo así como las conclusiones en el campo literario. Algunos defensores de este método se han dejado seducir por los prejuicios del racionalismo. Se niegan a admitir la existencia de un orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo mediante una revelación en sentido estricto, y la posibilidad y existencia de milagros y profecías. Otros parten de una idea falsa de la fe, como si ésta no tuviera nada que ver con la verdad histórica, o fuera más bien incompatible con ella. Otros rechazan el valor histórico y la naturaleza de los documentos de la revelación casi *a priori*. Finalmente, otros hacen poco caso de la autoridad de los apóstoles en cuanto testigos de Cristo y de su misión e influencia en la comunidad primitiva, insistiendo más bien en el poder creativo de aquella comunidad. Todas estas opiniones no sólo se oponen a la doctrina católica, sino que carecen de base científica y son ajenas a los principios correctos del método histórico.

VI. 2. Para juzgar adecuadamente sobre la fiabilidad de lo que se transmite en los evangelios, el intérprete debe prestar gran atención a las tres fases de la tradición a través de las cuales nos han llegado a nosotros la doctrina y la vida de Jesús.

VII. *Cristo nuestro Señor* eligió a algunos de sus discípulos[6], que le seguían desde el comienzo[7], vieron sus acciones, oyeron sus palabras, y de esta manera estaban preparados para ser testigos de su vida y de su doctrina[8]. Cuando el Señor explicaba oralmente su doctrina, seguía las formas de razonamiento y de expresión que estaban en boga en aquella época. Se acomodaba a la mentalidad de sus oyentes y procuraba que lo que les ense-

6. Mc 3, 14; Lc 6, 13.
7. Lc 1, 2; Hech 1, 21-22.
8. Lc 24, 28; Jn 15, 27; Hech 1, 8; 10, 39; 13, 31.

ñaba se les quedara grabado en la mente y fuera fácilmente recordado por los discípulos. Estas personas entendían correctamente los milagros y otros acontecimientos de la vida de Jesús, en cuanto acciones realizadas o destinadas a que los seres humanos pudieran creer a través de ellas en Cristo y abrazaran con fe la doctrina de la salvación.

VIII. *Los apóstoles* proclamaron por encima de todo la muerte y resurrección del Señor, al tiempo que daban testimonio de Jesús[9]. Explicaron con fidelidad su vida y palabras[10], al tiempo que tenían en cuenta en su método de predicación las circunstancias en que se encontraban sus oyentes[11]. Cuando Jesús resucitó de entre los muertos y su divinidad se percibió con toda claridad[12], la fe, lejos de destruir la memoria de lo que había ocurrido, más bien la confirmó, pues su fe se apoyaba en las cosas que Jesús había hecho y enseñado[13]. Tampoco lo transformaron en una persona «mítica» ni deformaron sus enseñanzas como consecuencia del culto que, de entonces en adelante, rindieron los discípulos a Jesús en cuanto Señor e Hijo de Dios. Por otra parte, no hay razón ninguna para negar que los apóstoles transmitieron a sus oyentes lo que hizo y dijo realmente el Señor con aquella comprensión más profunda que ahora tenían[14], habiendo sido instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo y enseñados por la luz del Espíritu de la verdad[15]. Por eso, lo mismo que Jesús «les interpretó»[16] después de su resurrección las palabras del antiguo testamento y las suyas propias[17], también ellos interpretaron sus palabras y acciones atendiendo a las necesidades de sus oyentes. «Entregándose al ministerio de la palabra»[18], predicaron y se sirvieron de varias formas de hablar que se adaptaban a su propio objetivo y a la mentalidad de sus oyentes. Efectivamente, estaban en deuda[19] «con griegos y extranje-

9. Lc 24, 44-48; Hech 2, 32; 3, 15; 5, 30-32.
10. Hech 10, 36-41.
11. Compárese Hech 13, 16-41 con Hech 17, 22-31.
12. Hech 2, 36; Jn 20, 28.
13. Hech 2, 22; 10, 37-39.
14. Jn 2, 22; 12, 16; 11, 51-52; cf. 14, 26; 16, 12-13; 7, 39.
15. Jn 14, 26; 16, 13.
16. Lc 24, 27.
17. Lc 24, 44-45; Hech 1, 3.
18. Hech 6, 4.
19. 1 Cor 9, 19-23.

ros, con instruidos e ignorantes»[20]. Pero estas formas de hablar con que los predicadores proclamaban a Cristo deben ser examinadas y evaluadas adecuadamente: catequesis, relatos, testimonios, himnos, doxologías, oraciones, y otras formas literarias de esta naturaleza que estaban en la sagrada Escritura y solían ser utilizadas por los hombres de aquella época[21].

IX. Esta instrucción primitiva, que se transmitió al principio por vía oral y luego por escrito —pues pronto fueron muchos los que trataron de «componer un relato de los hechos» relacionados con Jesús, el Señor— fue puesta por escrito por los autores sagrados de los cuatro evangelios pensando en el bien de las Iglesias, con un método que se adaptaba al objetivo concreto que cada autor se había marcado. De entre las muchas cosas transmitidas seleccionaron unas, otras las redujeron a síntesis y otras las explicaron teniendo presente la situación de las Iglesias. Con todos los medios (posibles) intentaron que sus lectores pudieran tener conciencia de la fiabilidad[22] de las palabras con que habían sido instruidos. De hecho, de entre lo que habían recibido los escritores sagrados seleccionaron sobre todo las cosas que se adaptaban a las diversas situaciones de los fieles y al objetivo que ellos tenían presente, y adaptaron su narración a las mismas situaciones y objetivo. Como el significado de una afirmación depende también de la secuencia, los evangelistas, al transmitir las palabras y hechos de nuestro Salvador, las explicaban éstas unas veces en un contexto y otras en otro, según fuera la conveniencia de los lectores. Por consiguiente, el exegeta debe buscar el significado que pretendía comunicar el evangelista al narrar una acción o unas palabras de una determinada manera o al colocarlas en cierto contexto. La verdad de la narración no se ve afectada en absoluto por el hecho de que los evangelistas relaten las palabras y acciones del Señor en un orden diferente[23], y expresen sus palabras no de forma literal, sino con diferencias, sin por ello cambiar su sentido[24]. Como dice san Agustín, «es muy probable que cada evangelista creyera deber suyo contar lo que tenía que narrar en el orden en que prefiriera sugerírselo a su

20. Rom 1, 14.
21. Lc 1, 1.
22. Lc 1, 4.
23. Cf. Juan Crisóstomo, *Hom. in Matth.* 1, 3 (PG 57. 16-17).
24. Agustín. *De consensu evangelistarum* 2.12, 28 (PL 34.1090-1091; CSEL 43.127-129).

memoria, al menos en aquellas cosas en que el orden, sea uno u otro, no quita nada a la verdad y autoridad del evangelio. Pero las razones de por qué el Espíritu santo, que reparte a cada uno según su voluntad[25], y que por tanto gobernó también sin duda ninguna, y dirigió las mentes de los (escritores) sagrados al recordar lo que tenían que escribir por la autoridad preeminente que debían tener los libros, permitió que uno compilara su narración de esta manera y otro de otra, las puede buscar todo el que tenga una diligencia piadosa y, con ayuda divina, conseguirá encontrarlas»[26].

X. Si el exegeta no presta atención a todas las cosas relacionadas con el origen y composición de los evangelios y no utiliza debidamente todos los laudables progresos de las investigaciones recientes, no cumplirá su tarea de penetrar en lo que trataron de decir los escritores sagrados y lo que dijeron realmente. Por los resultados de las nuevas investigaciones es evidente que la doctrina y vida de Jesús no se registraron solamente con el objetivo único de que fueran recordadas, sino que fueron «predicadas» con el fin de ofrecer a la Iglesia una base de la fe y de las buenas costumbres. El intérprete, examinando sin descanso el testimonio de los evangelistas, podrá ilustrar con mayor profundidad el valor teológico perenne de los evangelios y dejar claro lo necesaria e importante que es la interpretación de la Iglesia.

XI. Por tanto, quedan otras muchas cosas, y de la mayor importancia, en cuyo estudio y explicación el exegeta católico puede y debe ejercer libremente su talento y genio para que así cada uno pueda colaborar en bien de todos, al progreso continuo de la sagrada doctrina, a la preparación y confirmación del juicio que deberá ser emitido por el magisterio eclesiástico, y a la defensa y honor de la Iglesia[27]. Pero que esté siempre dispuesto a obedecer al magisterio de la Iglesia y que no olvide que los apóstoles, llenos del Espíritu santo, predicaron la buena nueva, y que los evangelios se escribieron bajo la inspiración del Espíritu santo, que protegió a sus autores de todo error. «No hemos aprendido el plan de nuestra salvación de nadie más que de aquellos a través de quienes ha llegado hasta nosotros el evangelio. En realidad, lo que ellos predicaron nos lo transmitieron más

25. 1 Cor 12, 11.
26. *De consensu evangelistarum* 2.21, 51-52 (PL 34. 1102; CSEL 43. 153).
27. *DaS* 47 (AAS 35 [1943] 319; *EnchBib* § 565; RSS, 102).

tarde en las Escrituras por voluntad de Dios, como base y pilar de nuestra fe. No es correcto decir que ellos predicaron antes de adquirir el conocimiento perfecto, y algunos se atreverían a presumir de corregir a los apóstoles. De hecho, después de que nuestro Señor resucitó de entre los muertos y ellos se vieron investidos con el poder procedente de lo alto, cuando el Espíritu santo descendió sobre ellos, quedaron llenos de todos (sus dones) y tuvieron un conocimiento perfecto. Luego marcharon a los confines de la tierra, todos ellos con el evangelio de Dios, anunciando la buena nueva de la generosidad de Dios y proclamando la paz celestial a los hombres»[28].

XII. 3. Aquellos cuya *tarea es enseñar en los seminarios e instituciones semejantes* deberían tener como «preocupación fundamental que... se enseñe la sagrada Escritura en la forma exigida por la dignidad de la disciplina y las necesidades de nuestros tiempos»[29]. Que los profesores expliquen sobre todo la enseñanza teológica de manera que las sagradas Escrituras «se conviertan para los futuros sacerdotes de la Iglesia en fuente pura e inagotable para su propia vida espiritual, así como en alimento y fuerza para la sagrada misión de predicar que pronto emprenderán»[30]. Cuando practiquen el arte de la crítica, especialmente de la llamada crítica literaria, que no la busquen como un fin en sí misma, sino para a través de ella percibir más claramente el sentido buscado por Dios a través del escritor sagrado. Así pues, que no se detengan a mitad de camino, contentándose con sus descubrimientos literarios, y muestren además cómo estas cosas contribuyen realmente a la comprensión más clara de la doctrina revelada, o si fuera el caso, a la refutación de los errores. Los formadores que sigan estas normas capacitarán a sus alumnos para encontrar en la sagrada Escritura lo que puede «elevar las mentes a Dios, alimentar el alma e impulsar la vida interior»[31].

XIII. 4. Quienes *instruyen al pueblo cristiano a través de la predicación* necesitan suma prudencia. Que, por encima de todo, transmitan la doctrina, recordando la advertencia de san Pablo: «Preocúpate de ti y de la enseñanza, sé constante; si lo haces te salvarás a ti y a los que te escuchan»[32]. Deben abstenerse por

28. Ireneo, *Adversus haereses* 3.1, 1; PG 7.844).
29. Carta apostólica, *Quoniam in re biblica (EnchBib* § 162; RSS, 36).
30. *DaS* 55 (AAS 35 [1943] 322; *EnchBib* § 567; RSS, 104).
31. *DaS* 55 (AAS 35 [1943] 311; *EnchBib* § 552; RSS, 93).
32. 1 Tim 4, 16.

completo de exponer novedades innecesarias e insuficientemente probadas. En cuanto a las opiniones nuevas ya sólidamente establecidas, pueden explicarlas, si fuera necesario, pero con precaución y el debido respeto a quienes los escuchan. Cuando narran los hechos de la Biblia, que no añadan detalles imaginativos que no están en consonancia con la verdad.

XIV. Esta virtud de la prudencia debe ser practicada sobre todo *por aquellos que escriben obras dirigidas a los fieles.* Que descubran las riquezas celestiales de la palabra de Dios «para que los fieles... puedan sentirse movidos e inflamados en deseos de conformar sus vidas (a ellas)»[33]. Deberían considerar como deber sagrado suyo no alejarse nunca en lo más mínimo de la doctrina común y de la tradición de la Iglesia. Deben servirse, ciertamente, de todos los progresos reales de la ciencia bíblica conseguidos gracias a las diligencias de los (especialistas) actuales. Pero deben evitar por completo los comentarios irreflexivos de los innovadores[34]. Les está rigurosamente prohibido difundir, impulsados por una perniciosa afición a todo lo nuevo, soluciones provisionales a las dificultades sin una selección prudente y seria discriminación, pues de esta manera perturbarían la fe de muchos.

XV. Esta pontificia Comisión bíblica ha considerado ya oportuno recordar que los libros y artículos de revistas y periódicos que traten de temas bíblicos están sometidos a la autoridad y jurisdicción de los ordinarios, pues tratan de temas religiosos y están relacionados con la instrucción religiosa de los fieles[35]. Por consiguiente, se solicita a los ordinarios que observen con gran atención los escritos populares de esta naturaleza.

XVI. 5. Los que están al frente de asociaciones bíblicas deben cumplir fielmente las normas establecidas por la pontificia Comisión bíblica[36].

XVII. Si se observan todas estas cosas, el estudio de las sagradas Escrituras contribuirá al bien de los fieles. Incluso en nuestros tiempos todos se dan cuenta de la sabiduría de lo que escribió san Pablo: La sagrada Escritura «puede instruir(nos) acerca de la salvación por la fe en el Mesías Jesús. Todo escrito

33. *DaS* 55 (AAS 35 [1943] 320; *EnchBib* § 566; RSS, 103).

34. Carta apostólica, *Quoniam in re biblica* 13 (*EnchBib* § 175; RSS, 38).

35. Instrucción *De consociationibus biblicis...* (AAS 48 [1956] 63; *EnchBib* § 626).

36. *Ibid.* (*EnchBib* § 622-633.

inspirado por Dios sirve además para enseñar, reprender, corregir, educar en la rectitud; así el hombre de Dios será competente, perfectamente equipado para cualquier tarea buena»[37].

XVIII. El santo padre, papa Pablo VI, en la audiencia graciosamente concedida al infrascrito secretario el 21 de abril de 1964 aprobó esta instrucción y ordenó la publicación de la misma.

Roma, 21 de abril de 1964.
Secretario de la Comisión,
Benjamin N. Wambacq, O. Praem.

37. 2 Tim 3, 15-17.

3

DEI VERBUM 19*

La santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (cf. Hech 1, 1-2). Después de este día, los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo[1] y la enseñanza del Espíritu de la verdad[2]. Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron

* AAS 58 (1966) 826-827. Al estudiar este párrafo del concilio Vaticano II, hay que recordar que fue producto de numerosos debates de carácter conservador y erudito ocurridos mientras se daba forma a la *Dei verbum*. La oposición entre los dos grupos de padres conciliares todavía se aprecia en el contraste que hay en el párrafo 19 entre la afirmación firme del «carácter histórico» de los evangelios y la posterior explicación matizada de lo que nos han transmitido los «autores sagrados». Esta explicación utiliza palabras procedentes de la misma instrucción. Para una adecuada comprensión del párrafo 19, y también del párrafo 11 sobre la inerrancia, conviene consultar sobre todo A. Grillmeier, *The Divine Inspiration and the Interpretation of Sacred Scripture* (cf. *supra*, nota 41), 204-215 (especialmente los detalles sobre la forma F). Por desgracia, el debate sobre la inerrancia (en especial las observaciones del cardenal Köning y otros) ha quedado totalmente deformado por un padre conciliar tan importante como el cardenal A. Bea en sus comentarios sobre la *Dei verbum* en *The Word of God and Mankind* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1967) 184-191. Lo que escribe Bea en esta obra ha de interpretarse con ciertas reservas; no puede valer más que lo que sabemos por otras fuentes sobre el debate conciliar.

1. Cf. Jn 14, 26; 16, 13.
2. Cf. Jn 2, 22; 12, 16; comparado con 14, 26; 16, 12-13; 7, 39.

datos auténticos y genuinos acerca de Jesús[3]. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los «que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra», lo escribieron para que conozcamos la «verdad» (*veritatem* [cf. versión de la Vulgata]) de lo que nos enseñaban (cf. Lc 1, 2-4).

3. Cf. la instrucción *Sancta Mater Ecclesia* promulgada por la Pontificia Comisión para la Promoción de los Estudios Bíblicos (AAS 56 [1964] 712-718, sobre todo p. 715). Cf. DS § 3999b-e. *Sancta Mater Ecclesia* son las primeras palabras latinas con que comienza la instrucción de la Comisión bíblica. Obsérvese que «vera et sincera de Iesu» no se puede equiparar sin más con la verdad histórica; cf. *supra*, nota 41, en el comentario sobre la instrucción.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Achtemeier, P. J., *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals,* Philadelphia 1980.

Brown, R. E., *The Critical Meaning of the Bible,* New York 1981; *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections,* Milwaukee 1967; *'Who Do Men Say That I Am?' —A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology,* en *Biblical Reflections on Crises Facing the Church,* New York 1975, 20-37.

Conzelmann, H., *Jesus,* Philadelphia 1978.

Dunn, J. D. G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation,* Philadephia 1980; *The Evidence of Jesus,* Philadelphia 1985.

Fuller, R. H. and P. Perkins, *Who Is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith,* Washington, 1983.

International Theological Commission, *Select Questions on Christology* (Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1980).

Johnson, E. A., *Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology,* New York 1990.

Kingsbury, J. D., *Jesus Christ in Matthew, Mark and Luke,* Philadelphia 1981.

McEleney; N. J., *The Growth of the Gospels,* New York 1979.

Marrow, S. B., *The Words of Jesus in Our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism,* New York 1979.

Meier, J. P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (2 volúmenes), New York, 1991.

O'Collins, G. *What Are They Saying About Jesus?,* New York 1977.

Perkins, P., *Resurrection New Testament Witness and Contemporary Reflection,* Garden City, 1984.

N. B. Una imagen todavía más reciente de la Comisión bíblica puede verse en una publicación reciente: (1) *Fede e cultura alla luce*

della Bibbia: Atti della sessione plenaria 1979 della pontificia Commissione biblica (Torino: Editrice Elle di Ci, 1981). Contiene una alocución del papa Juan Pablo II a los miembros de la Comisión (26 de abril de 1979) y quince artículos en varios idiomas (inglés, francés, alemán, italiano, latín y español), escritos por miembros de la misma, y presentados por J.-D. Barthélemy. (2) *Bible et christologie* (Paris: Cerf, 1984). Contiene una declaración conjunta y nueve comentarios, ensayos sobre temas cristológicos escritos por miembros de la Comisión y publicados bajo su autoridad. (3) *Unité et diversité dans l'Eglise: Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1989). Introducido por un prefacio del secretario, Henri Cazelles.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Marcos

Lucas

INDICE DE AUTORES

INDICE ANALITICO